Ueber die Beziehung

des reinen Ich bei Fichte zur

Einheit der Apperception bei Kant.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER PHILOSOPHISCHEN DOCTORWÜRDE

VORGELEGT DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT ZU FREIBURG i. B.

VON

PAUL HENSEL

AUS

GROSS-BARKEN, Ost-Preussen.

FREIBURG IN BADEN
UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI VON H. M. POPPEN & SOHN
1885.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550827_0093

Die nachstehende Arbeit ist aus einer durch Herrn Prof. RIEHL im Jahre 1884 gestellten Preisaufgabe hervorgegangen. Es wird keinem mit der einschlägigen Litteratur Vertrauten entgehen, wie sehr sie auf den für die Auffassung Kants festgestellten Grundsätzen des Werkes über den philosophischen Kriticismus beruht und es möge mir an dieser Stelle vergönnt sein meinem hochverehrten Lehrer den wärmsten Dank für die Förderung und Anregung, die er mir auf diesem wie auf allen andern Gebieten philosophischer Gedankenarbeit zu Teil werden liess, auszusprechen.

Die grosse Anzahl von Darstellungen der „deutschen Philosophie seit Kant“ hat meist das Problem sich vorgesetzt die folgerichtige Entwicklung der grossen idealistischen deutschen Systeme aus dem Kantischen aufzuzeigen, und hat diese Aufgabe oft mit Scharfsinn und Umsicht gelöst. Ebenso leicht aber, wie man die innere Verwandtschaft des schellingischen Systems zu dem Fichtes, die des hegel'schen zu dem Schellings nachweisen kann, da hier wirklich mehr als ein nur psychologischer Zusammenhang zu beobachten ist, sofern die Weiterbildung in dem fortzubildenden und zu überwindenden System selbst begründet lag, war doch das Verhältniss Kants zu dem ersten ihm nachfolgenden System Fichtes nicht zu bestimmen. Wäre dasselbe Verhältniss auch hier obwaltend, so würde ja das heute so vielfach empfohlene „Zurückgehen auf Kant“ lediglich ein Wiederbeginn desselben Cirkels sein und uns auf dem Wege logischer Consequenz ebenso auch zurück zu Fichte, zu Schelling, zu Hegel führen. Gerade also im Interesse unserer heutigen Philosophie liegt es zu untersuchen ob dieser erste Schritt über Kant hinaus eine berechtigte Weiterbildung seines Systems genannt werden kann; es ist nicht blos vom historischen Standpunkt aus, es ist auch für die vitalsten Interessen unseres modernen Denkens eine wichtige Frage, ob Fichte zu diesem Verständniss, zu dieser Behandlung des kantischen Systems durch ein dem Urheber desselben verwandtes Denken gekommen ist. Die folgende Abhandlung verfolgt den Zweck die Stellung eines Begriffes im kantischen System, der Einheit der Apperception zu erläutern, und mit ihr jenen Begriff zu vergleichen, den Fichte aus ihrer Fortbildung gewonnen zu haben erklärt, den des reinen Ichs.

Es ist die Wahl dieser Vergleichung auch desshalb eine berechtigte, weil der erwähnte kantische Begriff einer der wenigen ist, welche von dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft an bis zum heutigen Tage das Interesse dauernd zu fesseln ver-

mocht haben, es ist dies in der Tat eine seltene Erscheinung. Uns erscheinen heute die Schriften, die damals über Kants Lehren sich aussprachen, zum Teil wunderlich genug. Wir berücksichtigen heute ganz andere Gesichtspunkte, als damals im Vordergrund der Betrachtung standen. Ganz abgesehen davon, dass heute für uns die Kritik der reinen Vernunft ebenso entschieden im Mittelpunkt des Interesses steht, wie den Zeitgenossen Kants (es genügt auf Schiller und Reinhold hinzuweisen) die Kritik der praktischen Vernunft und die der Urteilskraft, so erscheinen — auch innerhalb der theoretischen Philosophie — uns ganz andere Punkte der weiteren Fortbildung bedürftig, als den damaligen Darstellern und Interpreten. Unsere, auf dem Boden der Naturwissenschaften erwachsene Betrachtung, nimmt keinen Anstoss an der Lehre der Affection unserer Sinnesorgane durch eine von uns verschiedene Aussenwelt und bestrebt sich eher die etwas mehr mit formalistischen Bestandteilen durchsetzten Darstellungen des Systems, wie die Lehre vom Schematismus der Verstandesbegriffe, von der Ableitung der Kategorien aus den logischen Urteilsformeln u. a. m. zu ändern und umzugestalten. Jenes, eben noch eminent metaphysisch denkende Zeitalter dagegen nahm schweren Anstoss an der Unerkennbarkeit der Dinge an sich, an der Beschränkung der Erkenntniss auf das Gebiet möglicher Erfahrung, an der Zerstörung des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes.

Um so eifriger suchte man in dem neuen System nach Anknüpfungspunkten für eine Fortbildung, ebenso metaphysisch dem Inhalt nach wie das Wolffsche Lehrgebäude, nur der Form nach der neuen Lehre angepasst und dies Bemühen war durchaus nicht vergebens. Zunächst war Kant nicht völlig über die Traditionen der Schule in der er aufgewachsen war, hinaus gekommen. Er bekennt in die Metaphysik „verliebt zu sein“ und so entschlüpfen ihm Aeusserungen wie jene vielumstrittene von der Einheit der Wurzel von Verstand und Sinnlichkeit; er äussert gelegentlich die Ansicht, dass die Kritik keine abschliessende Arbeit, sondern nur grundlegend sein solle für ein System der reinen Vernunft; Andeutungen, die sein System nur allzu wenig als ein fertig Abgeschlossenes anzusehen einluden und da der Ausbau des Systems durch Kant selbst immer länger auf sich warten liess, zu einer Versuchung wurden, selbständig an die Ausarbeitung des Versprochenen zu gehen.

Es erhebt sich also zunächst die Frage: Was wollte Kant

mit der Kritik der reinen Vernunft bezwecken, denn nur auf diese Weise vermögen wir einzusehen ob die ganze Tendenz der Fortbildung bei Fichte eine im Sinne Kants berechtigte war. Es ist zunächst nicht zu übersehen, dass ein Hauptergebniss und für Kant gewiss das Hauptergebniss der Kritik ein negatives war und in den Antinomien, wie überhaupt in dem ganzen Abschnitt die „Dialektik der reinen Vernunft“ zu suchen ist. Durch Hume aus dem „metaphysischen Schlummer“ aufgescheucht untersuchte er das Gebäude der rationalen Wissenschaften, welche seine Schule aufgestellt hatte und überzeugte sich, dass dieselben Scheinwissenschaften seien, aus Erschleichungen bestünden, dass eine Wissenschaft aus reinen Begriffen nicht jenseits des Gebiets möglicher Erfahrung bestehen könnte. Im Contrast zu diesen Scheinwissenschaften erforschte er die Methode der Mathematik und der reinen Naturwissenschaften. Die Thatsache, dass diese Wissenschaften bestünden hat Kant niemals bestritten, er wollte sie auch keineswegs in der Kritik erst entdecken, denn sie waren ja bereits da und wären auch ohne die Arbeit der Kritik in ihrem ruhigen Fortschritt geblieben. Wohl aber war ein doppeltes zu tun. Die erste Aufgabe sollte vernichtend werden für die alte Metaphysik; sie sollte mit dem ruhigen Fortschreiten dieser Wissenschaften die sporadischen und stets controvers gebliebenen Versuche der Metaphysik contrastiren, sie sollte zeigen dass Metaphysik keine Wissenschaft werden könne, noch je gewesen sei, und als die schärfste Waffe wurde dem vollendeten Gebäude der Mathematik zum Contrast auf die stets sich contradictorisch entgegengesetzten Grundsätze der Metaphysik in den Antinomien hingewiesen. Dies war der negative Teil der Aufgabe. Hand in Hand geht allerdings damit eine positive Richtung.

Ob es zwar für den Forscher auf dem Gebiet der Mathematik oder der Naturwissenschaften sehr gleichgültig sein konnte auf welchem Fundamente er das Gebäude seiner Wissenschaft aufgerichtet hatte, so lange es bei der praktischen Arbeit nicht zu Unzuträglichkeiten nach Art der berührten in der Metaphysik kommt, so ist ein ganz anderer der Standpunkt des philosophischen Beobachters. Ihn können diese tatsächlich erreichten Resultate nicht befriedigen, so lange er nicht nachgewiesen hat, wie sie erreicht werden konnten; die Tatsache der Allgemeingültigkeit der Mathematik ist so lange nicht unanzweifelbar so lange nicht die Möglichkeit ihrer Resultate, der zureichende Grund aus

welchem sich ihre Gültigkeit ableiten lassen kann, aufgezeigt worden ist. Und dieser Nachweis bedingt zugleich die Geltung der Wissenschaft als wirkliche Wissenschaft, die nothwendig allgemeingültig ist, während eine anscheinende Wissenschaft, die einen solchen Nachweis nicht beizubringen vermag, lediglich als Gedankenspielerei nach Art der Metaphysik gelten muss. Desshalb konnte Kant diese Wissenschaften nicht voraussetzen, ob sie gleich tatsächlich vorlagen, sondern musste er sie construiren und dies ist die Aufgabe der Kritik in positivem Sinn. Hier ist der Punkt wo Kant sich von Hume, dem er im Angriff auf die Metaphysik gefolgt war, lossagt, um seinen eignen Weg zu gehen, denn auf dem Wege Humes war ein solches Aufzeigen der Allgemeingültigkeit irgend einer Wissenschaft nie zu erreichen; daher aber auch die Formulirung der Kantischen These als einer logischen Untersuchung „Wie sind synthetische Urteile apriori möglich" denn nicht auf dem Gebiet psychologischer Untersuchung war dies Resultat strenger Allgemeinheit zu erreichen; das was dieses Unternehmen allein ausführbar machen konnte, war eine auf logischem Grunde ausgeführte Beweisführung. „Mögliche Erfahrung" ist also das Motto der Kritik der reinen Vernunft nach ihrer positiven Seite hin, dies ist der Zweck, alles andere ist nur ein subsidiäres Mittel. Freilich ist es nicht zu leugnen — und wer wollte es auch leugnen wollen — dass eine ganze Anzahl von Untersuchungen sich an diese Hauptuntersuchung anschliessen, dass der Nachweiss der absoluten Idealität von Zeit und Raum (denn dieser Nachweis ist trotz Treudelenburg erbracht), so viel Beziehung er auch zu dem Zwek hat Mathematik als mögliche Wissenschaft nachzuweisen, der Kantischen Philosophie in erkenntnisstheoretischer Bedeutung sehr gleichgültig gegenübersteht, auch wenn man Raum und Zeit nicht als rein formell auffasst, [wie dies z. B. Riehl tat] bleibt der Grundcharakter des Systems vollständig gewahrt; der eigentliche Zweck der transcentendalen Aesthetik ist lediglich den Nachweis zu führen, dass die Sätze der Mathematik in der Tat synthetische Urteile a priori sind. Und zwar muss betont werden, dass hierin beide Auflagen der Kritik der reinen Vernunft vollständig mit einander übereinstimmen; bei beiden ist das Thema dasselbe, bei beiden ist zum grossen Teile die Methode dieselbe, nur die Resultate weichen, wie wir sogleich zu zeigen gedenken, in einem wichtigen Punkt von einander ab. Keinesfalls kann man an dem veralteten Vor-

urteile, dass die zweite Auflage Partei gegen den Idealismus der ersten Auflage zu nehmen beabsichtigt, festhalten. Für den besten Beweis der Gleichheit der Voraussetzungen beider Auflagen halte ich die Tatsache, dass die beiden Männer, die Kant am rücksichtslosesten im idealistischen Sinn weiter fortgebildet haben, Fichte und Schopenhauer, zum Ausgangspunkt ihrer Weiterbildungen die verschiedenen Ausgaben wählten. Das Urteil Schopenhauers über die zweite Ausgabe ist ja bekannt und gerade diese zweite Auflage hat Fichte als die Grundlage seines höchst idealistischen Systems benutzt, ja sie hat ihn, seinem eigenen Zeugniss nach, geradezu zu demselben geführt. Ob er die erste Auflage überhaupt gekannt hat, ist mir ziemlich ungewiss; er erwähnt sie jedenfalls nicht und citirt stets nach der zweiten Auflage. Verändert sehen wir nicht die ganze Fragestellung; im Gegenteil, diese ist ganz dieselbe geblieben, sondern nur die Beantwortung derselben in dem Punkte, der sich auf die Einheit der Apperception bezieht.

In Bezug auf den Beweisgang der ersten Deduktion muss ich noch eine Anmerkung voraus schicken. Wenn ich auch die Problemstellung der Kritik als eine logische bezeichnet habe, so ist damit noch durchaus nicht ausgeschlossen, dass nicht zur Verdeutlichung auch von anderen Hülfsmitteln als solchen rein logischer Natur Gebrauch gemacht werden konnte und in der Tat geschieht dies in der Bearbeitung der ersten Auflage in ziemlich ausgedehnter Weise mit einer ausgebildeten psychologischen Terminologie, deren Gebrauch allerdings den Vorteil hat, den Beweisgang der Deduktion sehr klar und verständlich, wenn auch vielleicht weniger überzeugend zu machen.

Es handelt sich in der Deduktion darum nachzuweisen [Riehl ph. Krit. I. 372.] „wie unsere Begriffe die Fähigkeit haben Anschauungen zu bestimmen und dadurch Vorstellungen von Gegenständen zu erzeugen,“ Kant unternimmt es hier nachzuweisen, dass die Kategorien die einzigen Bedingungen sind, welche es ermöglichen etwas als Gegenstand zu denken, dass folglich das Object erst in und mit den Kategorien zu Stande kommt und eine objective Erkenntniss gar nichts anderes ist, als ein Denken in Kategorien, dass also [Hölder, Darstellung der k. Erksh. S. 27] „wenn gedankenmässige Verknüpfung der Erscheinung, das ist Erfahrung möglich sein soll, sie es nur durch Kategorien sein kann.“

In diesem Beweisgang tritt die Einheit der Apperception als „reines, ursprüngliches, unwandelbares Bewusstsein“ auf. Auch Raum und Zeit sind nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich und schon daraus tritt die Stellung dieses Begriffs als Mittelpunkt des ganzen theoretischen Systems deutlich hervor; [Cohen, Kants Theorie der Erfahrung S. 144] „wenn ich eine Linie ziehe, vereinige ich in meinem Bewusstsein das Manigfaltige in den Begriff der Grösse; und indem ich es unter diesem Begriff verbinde, als Linie denke, vollziehe ich in jener Einheit der Synthesis zugleich die Einheit der Apperception.“ Es ist dies vollkommen richtig für den Gesichtspunkt, dass auch Mathematik unmöglich würde, wenn die Handlung des Ziehens der Linie nicht auf die Einheit der Apperception bezogen würde, dass somit auch diese für die Mathematik a priori zu setzen ist. Aber die transcendentale Apperception bewirkt auch die Ordnung der Erscheinungen nach Gesetzen; also ist das Bewusstsein seiner selbst zugleich das Bewusstsein einer ebenso notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen und somit denken wir a priori den nicht empirischen Gegenstand als das den Erscheinungen zu Grunde Liegende, als den Gegenstand überhaupt, den wir als in einer möglichen Erfahrung nie gebbar = x setzen können. Mit Hülfe dieses reinen Verstandesbegriffs können wir allein unsern empirischen Begriffen Beziehung auf einen Gegenstand der Erfahrung, ein Object, verleihen; wir kommen zu dem transcendentalen Gesetz [Krit. d. r. V. ed. Kehrbach S. 123] „dass alle Erscheinungen, insofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln apriori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, dass sie ebensowohl in der Erfahrung unter Bedingungen der notwendigen Einheit der Apperception als in der Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen müssen, ja dass durch jene jede Erkenntniss allererst möglich werde.“ Es mag hier am Platze sein, sogleich noch auf das Verhältniss der Einheit der Apperception zu dem sinnlich Gegebenen in Kürze einzugehen. Wie sehr nämlich diese beiden Termini als die beiden Pole der kantischen theoretischen Philosophie zu betrachten sind, tritt hier so recht hervor. Die Einheit der Apperception ist das absolut Formale, das für das ganze Gebiet der Erfahrung formgebende und bildende Prinzip, daher auch Mathematik als eine lediglich

formale Wissenschaft, deren Objecte wir selbst erzeugen, nur in Beziehung auf diese Einheit der Apperception möglich ist. Je mehr aber in der Skala der Wissenschaften das formale Prinzip sich an der Gestaltung des Materials der Erfahrung, erst betätigen muss, desto mehr nimmt die ausschliessliche Geltung der formalen Einheit der Erfahrung ab, desto weniger ist die daraus resultirende Beobachtung auf die apriorische Construction hingewiesen und muss mit empirischen Factoren rechnen. Dass Kant die Geltung des empirischen Factors durchaus nicht unterschätzt hat, ergibt sich aus der bekannten (wenn auch nur hypothetisch zu verstehenden) Stelle: [Kr. d. r. V. S. 107, vergleiche auch 510, 512] „Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände und alles so in Verwirrung läge, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe.“ In diesem Fall würden wir zwar alle formalen Bedingungen zur Bildung von Objecten, zur Bildung von Naturwissenschaft, haben; aus Mangel an der Möglichkeit der Betätigung am Stoff der Erfahrung, würde kein einziger dieser Keime wirklich zur Entwicklung kommen mit Ausnahme immer der Mathematik. So wichtig ist die Rolle des Stoffes der Erfahrung.

Ich sagte eben „Bildung von Objecten,“ denn diese sind nach Kant durchaus nicht gegeben. Gegeben sind nur Sinnesreize, Empfindungen, welche wir nach Raum und Zeit ordnen. Um diesen lediglich receptiven Stoff zur Behandlung durch die formalen Bedingungen der Erfahrung zu bringen, braucht Kant ein Vermögen, das einerseits mit der Sinnlichkeit, anderseits mit dem Verstande verwandt ist, die Einbildungskraft. Diese bringt das in Raum und Zeit Gegebene zur Beurteilung, zur Einheit der Apperception, erst durch diese Behandlung entsteht das empirische Object, indem bestimmte Teile des sinnlich Gegebenen unter einem bestimmten Gesichtspunkt zusammengeordnet werden und die verschiedenen möglichen Gesichtspunkte von denen aus die Beurteilung erfolgen kann sind die Kategorien. Erst durch diese Beurteilung entsteht aus dem unendlich Manigfaltigen von Sinneseindrücken ein Erfahrungssystem, das in der Zeit sowohl, wie im Raum nach festen Gesetzen zusammenhängt, eine Welt von Gegenständen, eine objective Welt. Die Einheit und Constanz der Objecte vermag die Sinnlichkeit mit ihrem fortwährend

wechselnden Character nie zu erreichen, ich muss sie mir selbst schaffen; ebenso wie nichts eine Anschauung zu werden vermag, was nicht den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit gemäss ist, so vermag auch nichts Object zu werden ohne den Bedingungen der Einheit der Apperception gemäss zu sein und diese Bedingungen sind die Kategorien. Es scheint somit allerdings das Resultat zu welchem Kant kommen wollte, der Nachweis synthetischer Urteile a priori für reine Naturwissenschaft und als unumgängliche Grundlage für dieselbe, wirklich erreicht zu sein. Wenn auch der Beweisgang nicht die erforderliche Strenge hatte, wenn es auch späteren Darstellern (z. B. Fries) gänzlich mit Unrecht so erscheinen konnte, als trete hier der eigentliche psychologische Grundcharacter des Kantischen Systems mit voller Klarheit hervor und als gälte es ihn hauptsächlich zu betonen und weiter zu bilden; wenn auch Gegner (z. B. Herbart) glauben konnten, dass mit der Anfeindung und Widerlegung dieses psychologischen Apparats auch die Resultate der Deduktion selbst erschüttert wären, die Grundlagen des Beweises lagen doch auf viel zu festem Boden als dass die psychologische Veranschaulichung mehr sein können als eine Beihülfe zu leichterem Verständniss. Es war ja gar nicht die Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft zu zeigen wie Erfahrung entstünde — das gehört in das Forschungsgebiet empirischer Wissenschaften — sondern woraus sie bestünde; und wenn es auch dem Kritiker der Erfahrung selbstverständlich unbenommen bleibt, sich auch über die erstere Frage ein Urteil zu bilden, wenn er es auch für nützlich halten mag, diese seine Meinung zur näheren Erläuterung in seine Ausführungen mit zu verflechten (obschon dies, wie Kants Beispiel selbst zeigt, möglicher Missverständnisse halber nicht ganz unbedenklich bleibt) so kann und muss doch sein Beweis ganz unabhängig von dieser Art der Darstellung geführt werden und ich bin überzeugt, dass dies auch bei der ersten Darstellung der Deduktion der Fall gewesen ist.

Wesshalb hat nun Kant mit seiner Umarbeitung gerade an diesem Punkte eingesetzt? Wenn Cohen als Motiv der neueren Bearbeitung die Frage nach dem Verhältniss der productiven Einbildungskraft zur transcendentalen Apperception fasst, so kann ich damit nicht vollständig übereinstimmen. Richtig ist daran, dass dies Verhältniss in der ersten Auflage nicht mit wünschenswerter Klarheit hervortritt, weil Kant hier zwischen dem von

der Einbildungskraft produzirtem Bilde und der Kategorie einen in der Tat nur ideell construirbaren Unterschied macht, der auf seiner alzu strengen Unterscheidung unserer Erkenntniss in einen rein und ausschliesslich productiven und in einen ebenso ausschliesslich receptiven Teil beruht, eine Unterscheidung, deren zweiter Teil entschieden nicht den tatsächlichen Verhältnissen entspricht. Aber nicht richtig ist, dass sich in der zweiten Auflage die Behandlung ganz vornehmlich auf diesen Unterschied richtet oder gar ihn befriedigend löst. Ersteres ist, wie wir zu zeigen gedenken nicht als der leitende Faden der zweiten Auflage anzusehen; letzteres ist Kant überhaupt nie befriedigend gelungen, weil es eine unmögliche Aufgabe ist, zwischen tatsächlich stets und unauflöslich Verknüpftem auf rein logischem Wege zu unterscheiden. Es muss also der Grund zur Unzufriedenheit Kants mit der Form in welcher sich das Resultat der Deduktion darstellte, zunächst klar gestellt werden. Ich glaube, dass nicht blos einzelne Differenzen kleinerer Art, wie die von Cohen aufgeführte zur Neubearbeitung dieses schwierigsten Teils der Kritik führen konnten, sondern an dem Resultat selbst musste noch Erhebliches zu verändern sein, um eine derartige Neubearbeitung angezeigt erscheinen zu lassen. Und in der Tat ist dies meiner Ansicht nach der Fall. Es war allerdings ein festes System von Wahrnehmungen gewonnen worden, die Möglichkeit dazu war aufgezeigt; aber war dieses wirklich das System, das Kant seiner Voraussetzung nach nachweisen wollte? Wie Kant von Betrachtung des Individuums ausgegangen war, wie trotz der Forderung der Notwendigkeit und Allgemeinheit der Ergebnisse, kein weiterer Geist zu existiren braucht um die Untersuchungen des Kritikers zu ermöglichen, als der des Philosophen selbst, so gilt auch das in der Deduktion gewonnene Resultat nur für das einzelne Individuum. In dem Denken des Einzelnen ist jede Erkenntniss mit der andern nach Regeln verbunden, der Philosoph vermag über das Gesammtgebiet seiner möglichen Erfahrung Sätze auszusprechen, Urteile zu fällen und dieselbe in ein System zusammen zu schliessen, das eine Ausnahme für ihn nicht erleiden kann.

Aber ist damit auch der Beweis erbracht, dass diese Sätze auch allgemein gelten, dass sie Bestandteile nicht nur für meine, sondern für die Erfahrung jedes Menschen, jedes vernünftigen Wesens sind? Und worin habe ich, wenn dies nicht

bei jedem beliebigen Urteil der Fall ist ein festes Kriterium zu entscheiden, bei welchem dies der Fall ist, bei welchem anderen nicht? Eine genaue Nachweisung darüber fehlt in der Deduktion der ersten Auflage; sie hat nur die Möglichkeit einer für das Individuum notwendig geltenden Wissenschaft erbracht: der Nachweis einer allgemeinen Wissenschaft ist noch ausstehend oder vielmehr in dem erreichten Resultat nicht zu erkennen und soll nun geleistet werden. Dieser Schritt aus dem Individualismus heraus ist aber ein sehr bedeutsamer. Denn mag man auch in der Construction die Möglichkeit nicht ausschliessen, dass ein einzelnes Individuum für sich allein ein wissenschaftliches System aufstellen und es in individueller Forschung ausbauend vervollkommnen könnte, in der Wirklichkeit verhält sich die Sache ganz anders. Da ist Wissenschaft und Erfahrung nur möglich im Denkverkehr gleichartiger Individuen mit einander; an dem Organ unserer Sprache hat, wie wir heute wissen, sich die Möglichkeit Urteile zu fällen überhaupt erst gebildet und die Sprache ist ein Produkt des socialen Lebens und ohne dasselbe völlig undenkbar. Nur in gemeinsamer Arbeit ist das Entstehen einer Wissenschaft möglich und Erfahrung bedeutet gar nichts anderes als gemeinsames Denken, als das, was in dem Denkverkehr vieler Individuen sich als gemeinschaftliche Norm heraus gestellt hat, was zum allgemeinen Denken gehört; einen wissenschaftlichen Gedanken haben heisst so denken, dass an Stelle des Denkers jedes vernunftbegabte Individuum denselben Gedanken haben muss, wissenschaftlich denken heisst allgemein, für Alle denken.

Somit war in der ersten Auflage erst ein Teil der Arbeit getan, vollendet wurde dieselbe aber schon vor dem Erscheinen der zweiten Auflage in den Prolegomenen. In der Art, wie das Problem hier behandelt ist, sieht man zugleich auch den Grund, wesshalb Kant einen sich anscheinend darbietenden Weg die Resultate der ersten Auflage allgemeingültig zu machen, nicht einschlug. Ausgehen könnte dieser Nachweis von der Deduktion der Kategorien aus der logischen Urteilstafel durch Einschränkung desselben auf das Zeitschema. Denn da die Form des logischen Urteils als allgemeingültig gesetzt werden muss, andrerseits aber die Allgemeingültigkeit der Lehren der Mathematik auch die Allgemeingültigkeit der reinen Anschauungsform der Zeit postulirt, so muss das Produkt, die Anwendung der logischen Tafel auf das Zeitschema ebenfalls allgemeine Gültigkeit bean-

spruchen, die Kategorien haben also schon ihrem Ursprung nach eo ipso allgemeine Gültigkeit. Es ist dies ungefähr der Beweisgang Kuno Fischers. Aber dieser Beweis geht eben von der Voraussetzung aus, dass Kant den Beweisgang der Prolegomenen auch schon in der Kritik anwendet, das heisst, die Allgemeingültigkeit der Mathematik und reinen Naturwissenschaften voraus setzt, während wir vorher nachgewiesen haben, dass dies durchaus nicht seine Ansicht ist, sondern dass er diese Wirklichkeit im philosophischen Sinn der Mathematik erst in der Kritik beweist, während erst in den Prolegomenen diese Aufgabe erledigt wird. Es schliesst also die Aufnahme dieses Gesichtspunktes in die Kritik einen Cirkel ein.

Die Art wie Kant die in der Kritik der reinen Vernunft offen gelassene Lücke ausfüllt, ist bekanntlich die in den Prolegomenen gemachte Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Erfahrung, eine Unterscheidung, die hier zum ersten Male auftretend von so fundamentaler Wichtigkeit ist, dass ein Eingehen auf die Entwicklung derselben unerlässlich erscheint. Sie findet sich in dem Abschnitt der Prolegomenen „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“ und ihr Beweisgang ist im wesentlichen der folgende:

Kant beginnt mit der Definition der Natur, als: „das Dasein der Dinge, so weit es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.“ Wir sehen hier sofort, dass der Standpunkt der Allgemeinheit scharf ins Auge gefasst wird und in der Tat ist es dieser Begriff, der die ganze weitere Ausführung beherrscht. Es wird dann mit den aus der Kritik bekannten Gründen nachgewiesen, dass Naturwissenschaft von Dingen an sich unmöglich ist, dass nur für Erscheinungen unser Verstand nach den Ergebnissen der transcendentalen Aesthetik normative Bedeutung haben kann, dass aber andrerseits aus Wahrnehmungen, die stets nur zufällige Gültigkeit haben, eine Wissenschaft, die aus notwendigen und allgemeinen Sätzen bestehen muss, nie entstehen kann und auf diesem Wege wird die zweite Definition gewonnen, die präciser als die erste die Natur im engeren Sinn als Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung fasst. Nun aber beziehen sich alle unsere apriorischen Naturgesetze auf die Gesetzmässigkeit der Veränderungen in der Natur; es ist also das Resultat der Regelmässigkeit des Naturverlaufs die formale Seite unseres Naturerkennens ebenso wie Zeit und Raum die Form für alle Sinnlichkeit waren.

Wir kommen somit zu der Frage: Wie ist die notwendige Gleichmässigkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung möglich?“ Auch bei dieser Untersuchung ist die weise Mässigung zu bewundern mit der Kant sich einerseits von der Gefahr, den Formen des Bewusstseins irgend einen materiellen Inhalt a priori zu geben und somit eine neue Ontologie zu inauguriren, fern hielt, andrerseits aber auch die noch viel gefährlichere vermied, dass trotz der apriorischen Formen der Vernunft in welche die sinnlichen Anschauungen gefasst und durch welche sie bestimmt werden, ebenso wie in der ersten Auflage, die Erkenntnisse rein subjectiver Art bleiben konnten und somit lediglich an Stelle des empirischen Individualismus Humes ein idealistisch kritischer gesetzt wurde, der um nichts besser dazu geeignet war Naturwissenschaft möglich zu machen.

Um diese Schwierigkeit zu heben unterscheidet Kant zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen, in welche beide Classen er die synthetischen Urteile einteilt. Die Wahrnehmungsurteile haben lediglich subjective Gültigkeit; ich kann durchaus nicht von einem meiner Wahrnehmungsurteile verlangen, dass es ein anderer zu irgend einer Zeit ebenso fälle wie ich; es mag ja für mein praktisches Handeln und für den Augenblick von allergrösster Wichtigkeit für mich sein, dass ich es so und nicht anders fälle, aber es giebt nur die Beziehung zweier Wahrnehmungsobjecte lediglich für mich und ich kann ohne Widerspruch jederzeit denken, dass ein anderes Individuum andere Empfindungen, folglich auch andere Wahrnehmungsobjecte hat als ich. Alsdann kann der Andere mir zwar mein Urteil nicht rauben, aber ich kann ihn andrerseits nicht von der Wahrheit meines Empfindungsinhaltes überzeugen; das Urteil mag gut in den Rahmen meiner subjectiven Erfahrung passen, Bestandteil objectiver Erfahrung kann es nie werden.

Ganz anders ist es mit der zweiten Classe der Erfahrungsurteilen. Sie sind spezifisch von den vorigen verschieden, da aus Anhäufung einer noch so grossen Menge von Wahrnehmungsurteilen nie Erfahrung werden kann, sich selbst auf einer denkbar grossen Anzahl nicht das Gebäude einer Wissenschaft sicher erheben kann. „Es ist nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewusstsein vermittelst des Urteilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit

des Urteiles, um deren willen es allein objectiv gültig und Erfahrung sein kann.“ Wie habe ich es also anzufangen, damit aus einem Wahrnehmungsurteil ein Erfahrungsurteil werde? Das was dem Wahrnehmungsurteil fehlt ist die objective Gültigkeit, das heisst seine Notwendigkeit und Allgemeinheit; ob es sich zwar auf Dinge der Erscheinungswelt bezieht, wie z. B. in dem Urteil „der Zucker schmeckt mir süss“ so gilt es doch nur subjectiv für das Bewusstsein, das diesen Satz soeben ausspricht. Es muss also noch ein Bestandteil dazu kommen, damit aus dem Wahrnehmungsurteil ein Erfahrungsurteil werde; diese Zutat kann nicht aposteriorischer Natur sein, denn sonst gehörte sie wiederum in das Gebiet der Wahrnehmung, sie muss also a priori gegeben sein; das Erfahrungsurteil entsteht indem in der Verbindung der Objecte ein Verstandesbegriff mitgedacht wird, der diese Verbindung als allgemeingültig setzt, mithin dem Urteil objective Gültigkeit verleiht. Durch dieses Denken eines aprioriſchen Begriffs wird nunmehr auch das festgestellt, was Kant mit glücklichstem Ausdruck Beziehung auf das „Bewusstsein überhaupt“ nennt. Ich spreche damit aus, dass diese Verbindung nicht nur hier und jetzt, sondern überall und für jedes Vernunftwesen gelten soll und diese Geltung verschaffe ich ihm, indem ich ihm eine Form der Allgemeinheit gebe, welche jedem Vernunftwesen den Zugang zu meinem Gedanken ermöglicht, weil es diesen Gedanken aus der Sphäre meiner nur subjectiven Wahrnehmungen heraus hebt, ihn diskutabel macht. Die Zurückbeziehung von Wahrnehmungsurteilen auf das Bewusstsein überhaupt ist die Möglichkeit reiner Naturwissenschaft.

In wiefern ist nun der hier eingenommene Standpunkt eine Umgestaltung des in der ersten Auflage vertretenen? Es könnte zunächst scheinen, als ob die Aenderung eine in der Tat fundamentale wäre. In der ersten Auflage wird durch die Behandlung des in der Sinnlichkeit gegebenen Stoffes durch den spontanen Teil unseres Erkenntnissvermögens das Object zu allererst gebildet. Die Sinnlichkeit gibt mir lediglich eine Reihe von Affectionen meiner Sinnesorgane und erst wenn ich sie in ein Gebiet der reinen Anschauungsform des Raumes localisirt habe, sie durch die reproduktive Einbildungskraft vereint und unter der Kategorie der Substanz gedacht habe, erhalte ich z. B. aus jener Reihe von Lichtempfindungen, die ich somit zur Einheit der Apperception gebracht habe, das Object, das ich Sonne nenne und das

somit gar nicht rein empirischen Ursprungs ist, sondern zu dessen Entstehung ich mindestens ebenso viel getan habe als der mich zu meiner Tätigkeit sollicitirende und bestimmende Stoff der Erfahrung.

Wie verhalten sich dazu die Prolegomenen? Doch scheinbar ganz anders. Auch in dem Wahrnehmungsurteil, dem alle objective Geltung schlechthin abgesprochen wird, das lediglich von subjectiver Bedeutung sein soll, finden sich Begriffe wie „Sonne“ und „Stein“, zu deren Entstehung nach dem Standpunkt der ersten Auflage doch unzweifelhaft Kategorien mitgewirkt haben, die doch also auf mehr als auf lediglich subjective Gültigkeit Anspruch machen können. Es scheint sich somit als notwendige Folgerung zu ergeben, dass der in der ersten Auflage eingehaltene Standpunkt nicht nur modificirt sondern verlassen worden ist; es wird hier das Zustandekommen der Erfahrung nicht von der Einheit der Apperception, sondern von dem neuen Begriff des „Bewusstseins überhaupt“ abhängig gemacht, während die Aufgabe, die der Einheit der Apperception in der ersten Auflage zufiel, nämlich das Object zu bilden, hier eigentlich gar nicht mehr als eine solche anerkannt wird; jedenfalls scheint der Satz (und er steht nicht vereinzelt da) „zum Grunde liegt die Wahrnehmung, der ich mir bewusst bin d. i. Wahrnehmung (perceptio) *die blos den Sinnen angehört*“ darauf hinzuweisen. Wenn nun nachher Urteile wie das: „wenn die Sonne scheint, wird der Stein warm“ als Wahrnehmungsurteile angeführt werden, so scheint von dem Standpunkt der ersten Auflage aus ein entschiedener Widerspruch geboten, dergleichen Urteile als blos den Sinnen angehörig anzusehen, es ist damit die ganze Mitwirkung der Kategorien für Bildung der Objectsbegriffe ausgesetzt und übersehen worden. Es wird alsdann die Stellung der Kategorien eine sehr zweideutige. Sie würden bei Herstellung der Erfahrungsobjecte, als welche blos den Sinnen angehören, eine Rolle nicht mehr spielen, sondern lediglich als teilnehmend an der Production von Erfahrungsurteilen angesehen werden; ihre Form aber ist dann nicht mehr die Einheit der Apperception, sondern das Bewusstsein überhaupt; während der Einheit der Apperception alsdann lediglich die Stellung als Form der empirischen Wahrnehmung, als eine Art innerer Sinn zufallen würde, ja es könnte für die „Einheit der Apperception“ eigentlich eine Stelle im System nicht mehr gefunden werden, sie verschwimmt mit dem inneren Sinn.

Ich glaube aber, dass man den Prolegomenen gegenüber jedenfalls an der Mitwirkung der Kategorien bei Entstehung der Begriffe festhalten muss; Kant kann ihre Existenz gar nicht ohne die Bedingung einer Mitwirkung des Verstandes annehmen und einmal dies zugegeben ist es schwer denkbar wie diese Mitwirkung anders erfolgen soll als in der in der ersten Auflage angeführten Weise. Es ist also der Standpunkt der ersten Auflage beizubehalten (denn ohne ihn wird das ganze System unverständlich) und die gegenteiligen Ausführungen der Prolegomenen müssen als Schroffheiten angesehen werden, wie sie bei erster Darstellung eines neuen grossen Standpunktes ganz von selbst sich einzuschleichen pflegen. Dieses Zurückkehren auf den früheren Standpunkt für diesen Teil der Frage finden wir in der zweiten Auflage der Kritik wenn es heisst [S. 678]:

„folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien"

es ist eine nochmalige ausdrückliche Constatirung des Standpunktes der ersten Auflage. Aber was kommt denn bei Anwendung der Kategorie auf das Material der Erfahrung zu Stande? Ich fasse allerdings das in der Anschauung gegebene Manigfaltige zusammen und erhalte auf diese Weise als ihr Gemeinsames den Begriff. Es ist also der Begriff das Resultat dieser Anwendung der Kategorie. Welche Stellung nimmt nun der Begriff im Denkzusammenhang ein? Wenn ich „Sonne" oder „Stein" sage, so ist zunächst noch gar keine Erkenntniss damit gegeben; ich spreche lediglich die Tatsache aus, dass ich eine gewisse Anzahl sinnlicher Eindrücke verbunden habe, ohne damit irgend einem andern Bewusstsein eine Vorstellung damit geben zu können, ausser wenn ich durch meine Geberde beim Aussprechen schon ein Urteil implicire. Es ist der Begriff allerdings eine Vorstufe um Erkenntniss für mich oder andere gewinnen zu können, aber eben auch nur eine Vorstufe; um daraus Erkenntniss zu gewinnen muss die weitere Verbindung zweier Begriffe zum Urteil stattfinden; bis dies geschieht ist der Begriff *δυνάμει* Erkenntniss, erst in dieser Verbindung wird er *ἐνεργείᾳ*.

Diese Verbindung kann nun, wie wir gesehen haben, in doppelter Form geschehen; entweder ich bleibe auf dem subjectiven Standpunkt stehen und mache mir lediglich für mich selber klar, was ich in der Verbindung zweier Begriffe denke, alsdann bringe ich lediglich mein subjectives Denken in Zusammenhang;

ich fälle Wahrnehmungsurteile. Oder ich reflectire nochmals ausdrücklich auf den apriorischen Anteil, den ich an der Wahrnehmungsbildung gehabt habe; ich werde mir bewusst, dass ich diese Begriffe nicht blos zum individuellen Gebrauch gebildet habe, sondern dass diese Art der Begriffsbildung mir das Material gegeben hat, um daraus für alle Erfahrung gültige Erkenntnisse zu gewinnen und indem ich auf diesen apriorischen Factor, der im Begriff enthalten ist, reflectire, verbinde ich die Begriffe in einer für alles Bewusstsein gültigen Weise, folglich a priori und diese Verbindung ist die Beziehung auf das „Bewusstsein überhaupt."

Es ist dies auch wieder ein Punkt an dem sich deutlich erkennen lässt, wie sehr Kant sein Bestreben lediglich auf Untersuchungen der Grundbedingungen zur Wissenschaft richtete und wie gleichgültig ihm das Gebiet dessen war, was man im Allgemeinen als Erfahrung, als Empirie, zu bezeichnen pflegt. Es ist gar nicht daran zu zweifeln, dass die Wahrnehmungsurteile im allgemeinen Leben viel häufiger vorkommen, dass man für den Bedarf des täglichen Lebens ganz ausschliesslich mit Wahrnehmungsurteilen auskommen würde und factisch auch auskommt; die Erfahrungsurteile haben ihre Geltung fasst ausschliesslich nur zum Zweck wissenschaftlicher Forschung; zum Zweck, nicht die gegenseitigen Gefühle anlässlich der Gegenstände auszutauschen, sondern um sie zu erkennen um wissenschaftliche, das heisst uninteressirte Beobachtung der Objecte zu ermöglichen. Und gerade diese Klasse würdigt Kant bei seinen Untersuchungen seiner Aufmerksamkeit, während er die andere nur betrachtet um sie von der weiteren Untersuchung ausschliessen zu können.

Allerdings lässt sich bei dieser Interpretation der Anwendung der Kategorien nicht leugnen, dass die Kategorien im Verlauf der Bildung synthetischer Urteile a priori zweimal — einmal zur Bildung des Begriffs und ein zweites zu der des Erfahrungsurteils — verwendet werden; es ist dies auch vielleicht ein Punkt der bei einer Weiterbildung des kantischen Systems Berücksichtigung verdienen würde; jedenfalls ist aber vom rein historischen Standpunkt aus gerade diese doppelte Anwendung der Kategorien bei Kant nichts ungewöhnliches; ich verweise nur auf den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, worin diese (doch schon durch die Beziehung auf die Zeit, wenigstens für unsere psychologische Vorstellungsart restringirten Urteilsformen) nochmals auf das Schema der Zeit angewendet werden.

Es ergiebt sich aber aus dieser doppelten Anwendung der Kategorien ein wichtiger Folgesatz. Es muss, da es dieselben Kategorien sind, die zur Anwendung kommen auch dieselbe einheitliche Form für sie angenommen werden, diese Form ist aber in den Prolegomenen als „Bewusstsein überhaupt" bezeichnet worden, also ist die Einheit der Apperception und das Bewusstsein überhaupt ein und derselbe Begriff von verschiedenen Seiten aus betrachtet. Während nämlich die Einheit der Apperception zunächst nur die Einheit der Erfahrung im Individuum bezweckt und vollbringt, liegt in dieser individuellen Erfahrungseinheit zugleich schon die Möglichkeit einer intersubjectiven, die Beziehung auf das Bewusstsein überhaupt. Wir haben gesehen, dass diese Beziehung der unfertigen Wahrnehmungsurteile auf das Bewusstsein überhaupt ganz analog derjenigen ist, vermittels deren die Einheit der Apperception Ordnung in die Manigfaltigkeit des Sinnlichen bringt und es ist in der Tat auch bei diesem zweiten höheren Processe die Einheit der Apperception die über das in ihr selbst Enthaltene reflectirend es als allgemein gültig anerkennt; das Bewusstsein überhaupt ist gar nichts anderes als die Reflexion der Einheit der Apperception über das in ihr Vereinte.

Entscheidend ist für diese Auffassung, dass in der zweiten Auflage in der Deduktion des Terminus „Bewusstsein überhaupt" fast ganz wiederum zurück tritt und seine Stelle in der sonst den Prolegomenen ganz analogen Beweisführung, wiederum durch die Einheit der Apperception ausgefüllt wird, wobei zugleich der sehr bedeutungsvolle Zusatz „objectiv" uns nicht im Zweifel lassen kann, was Kant mit dem Terminus in dieser neuen Stellung bezweckte.

Wir haben in der Tat von der Einheit der Apperception zwei Fassungen, ich möchte sagen zwei Seiten zu unterscheiden; die subjective welche in der ersten Auflage die einzig hervortretende ist und der nachher bei Ausbildung des Systems lediglich die Funktionen der Begriffsbildung und der Fällung der Wahrnehmungsurteile zufällt und die objective, die den intersubjectiven Denkzusammenhang mit Hülfe der Erfahrungsurteile möglich macht. Es ist notwendig auf dies „möglich macht" noch näher einzugehen. Es soll nämlich das Erfahrungsurteil durchaus nicht das bedeuten, dass nun ein jedes Bewusstsein dasselbe Urteil fällen *muss*, sondern es soll lediglich ausdrücken, dass durch dasselbe ein jedes Bewusstsein in die Lage versetzt ist, es fällen

zu können, weil es der Form nach nicht nur auf das individuelle Bewusstsein beschränkt ist. Das Erfahrungsurteil braucht gar nicht immer material wahr zu sein, ja es kann die grössten Irrtümer enthalten, aber während das Wahrnehmungsurteil nie zu widerlegen ist, während mir niemand nachweisen kann, dass der Zucker süss ist, wenn ich ihn nun einmal bitter finde, hat das Erfahrungsurteil die diskutable Form, und diese ist es lediglich welche es zum möglichen Bestandteil der Wissenschaft macht. Aus dieser Discussion über die Erfahrungsurteile entsteht erst die Wissenschaft; diese Discussion selbst ist ihre Methode und die Wissenschaft in ihrer Vollendung ist ein Ideal, dem wir dadurch immer näher kommen je mehr es uns gelingt Urteile von der subjectiven Seite der Apperception zur objectiven zu übertragen, das heisst unser individuelles Denken immer mehr den Forderungen der intersubjectiven zugänglich zu machen. Ebenso aber wie wir a priori sagen können, dass jede Empfindung den formalen Bedingungen der Zeit und des Raumes gemäss sein muss, ebenso können wir auch a priori sagen, dass jede wissenschaftliche Erkenntniss den Bedingungen der objectiven Einheit der Apperception gemäss sein muss, als welche die Form des intersubjectiven Denkens überhaupt ist.

Wir haben somit die Stellung der Einheit der Apperception für die theoretische Philosophie Kants im Allgemeinen dargestellt, es ist aber nützlich ihr Verhältniss zu den verwandten Begriffen, namentlich zu dem des inneren Sinnes etwas näher zu beleuchten um auch nach dieser Richtung hin eine schärfere Abgrenzung zu bewirken. Es ist dies für mich um so wichtiger als ich mich hier mit einem der bedeutendsten Darsteller der kantischen Philosophie in Widerspruch befinde und also die Gründe für meine Ansicht bei bringen möchte: Cohen sagt [Kants Theorie d. Erfahrung S. 154]:

> „Der innere Sinn kann in dem Manigfaltigen seiner Wahr-
> „nehmungen nur ein wechselndes Bewusstsein und demzu-
> „folge nur subjective Wahrnehmungsurteile geben. Die
> „transcendentale Einheit der Apperception aber gewährt
> „eine objective Einheit des Selbstbewusstseins insofern durch
> „sie „alles in einer Anschauung gegebene Manigfaltige in
> „einen Begriff vom Object vereinigt wird.““

Worin diese Ansicht von der meinigen abweicht, braucht kaum wiederholt zu werden. Hier ist der innere Sinn wirklich gleich der subjectiven Einheit der Apperception gesetzt, es wird ihm

die Fähigkeit zugeschrieben, Wahrnehmungsurteile zu fällen, eine Fähigkeit, die ich für gänzlich unvereinbar halte mit der Abwesenheit der Wirksamkeit der Kategorien. Ich glaube diese Möglichkeit um so weniger dem innern Sinn zuschreiben zu sollen als Kant ausdrücklich bemerkt

„der innere Sinn enthält die blosse Form der Anschauung,
„aber ohne Verbindung des Manigfaltigen in derselben, mithin
„noch gar keine bestimmte Anschauung."

Zu der Verknüpfung in einem Wahrnehmungsurteil gehören aber nicht nur bestimmte Anschauungen, sondern sogar Begriffe von Erfahrungsobjecten. Ich glaube man könnte das Verhältniss in folgender Weise fassen. Während die Zeit lediglich die Form ist für eine bestimmte Art von Affectionen (äusseren und Selbstaffectionen über welche letztern Kant sich in der zweiten Anmerkung zur transcendentalen Aesthetik ausgesprochen hat) kommt bei dem innern Sinn für welchen die Zeit die Form ist noch etwas hinzu, nämlich das Bewusstsein, dass das Subject, welches in diesem bestimmten Zeitpunkt die Empfindung hat, dasselbe ist, wie dasjenige, das sie in dem vorigen gehabt. Das Subject erkennt oder besser empfindet sich als gleichartig im Fluss der Zeit und contrastirt dieses Gleichbleiben des Subjects mit der fortwährend wechselnden Manigfaltigkeit der Empfindungen. Alles aber was darüber hinaus liegt ist nicht mehr als Leistung des inneren Sinnes zu fassen, welcher lediglich bei der Tatsache des Afficirtseins stehen bleibt. Inhaltlich ist allerdings in dieser Tatsache schon alles Spätere, das ganze Gebäude möglicher Erfahrung enthalten, denn wie Kant sagt [S. 66]:

„der Unterschied einer undeutlichen von der deutlichen
„Vorstellung ist blos logisch und betrifft nicht den Inhalt"

aber es fehlte eben noch die formale Behandlung des gegebenen Empfindungsstoffes und diese ist Aufgabe der Einheit der Apperception. Wie der innere Sinn die Constanz des Subjectes empfand, so erkennt die Einheit der Apperception die Constanz der Objecte. Von dem Bewusstsein des Ich aus kommt man nie zur Construction der Objecte, das ist lediglich das Gefühl der Constanz des Subjects in der Zeit, wobei gar nichts hindern würde, dass auf immer die Erscheinungen in wirrer Flucht an ihm vorüber strömen könnten; zur Construction der Objecte gehört eine Reflexion auf diesen Empfindungsinhalt und diese Reflexion vollziehen heisst die Erscheinungen zur Einheit der Apperception

bringen, sie objectiv machen. Erst durch diesen Contrast mit den gefundenen Objecten der Wahrnehmung wird aber aus der Empfindung des Ich, aus dem Bewusstsein der Identität ein Selbstbewusstsein, das heisst ein klares Verständniss von der Stellung dieses Subjects den Objecten gegenüber, welches in der Widerlegung des Idealismus so ausgedrückt wird, dass wir der Existenz äusserer Dinge ebenso gewiss sind wie von uns selbst; das ist richtig vom Standpunkt des inneren Sinnes aus, denn nur aus dem Bewusstsein des Wechsels der Empfindungen kommen wir zum Bewusstsein; das ist aber auch richtig für den Standpunkt der Einheit der Apperception, denn nur aus der Bildung des Objectsbegriffs mit Hülfe der Kategorien kommen wir zur Bildung des Selbstbewusstseins. Ich glaube, dass man auf diese Weise zu einer festen Grenze zwischen Einheit der Apperception und innerem Sinn kommen kann und dass wir die Stellung der Einheit der Apperception dahin zusammenfassen können, dass sie die logische Bearbeitung des in der Sinnlichkeit Gegebenen zu Begriff und Urteil ist, behufs Bildung einer allgemeingültigen Erfahrung. Ich glaube in dieser Formulirung die zwei Hauptpunkte auf die es ankommt, die Betonung des rein logischen Characters der Einheit der Apperception einerseits und die vollständige Abhängigkeit in der Ausübung dieser Function von dem unabhängig vom Ich gegeben Sinneseindrucke anderseits hinlänglich betont zu haben.

Gehen wir nunmehr über zu der durch Fichte versuchten weiteren Ausbildung dieses Begriffs, so wird es doch von Nutzen sein, bevor wir auf die Specialuntersuchung eingehen, uns kurz zu vergegenwärtigen, welche Teile es waren, die nach dem fichteschen Denken zu einer Weiterbildung des kantischen Systems drängten. Ich glaube man kann im Wesentlichen drei Gesichtspunkte unterscheiden, die zu dieser Fortbildung führten. Der ganz wesentlich auf das Handeln gerichteten energischen Natur Fichtes glaube ich zu entsprechen wenn ich den praktischen Beweggrund voranstelle. Durch die kantische theoretische Philosophie waren arge Lücken in den Besitzstand der damaligen Moralphilosophie gerissen worden, eine kurze Betrachtung der Paralogissmen der reinen Vernunft genügt dies zu lehren. Und wenn auch Kant in seiner praktischen Philosophie nicht ohne den weitgehendsten Erfolg an das moralische Bewusstsein, an den kategorischen Imperativ, an das Gefühl der Menschenwürde appe-

lirte, so war doch andrerseits diese Moral zu abstract um das Handeln wirklich und lebendig beeinflussen zu können. Die Freiheit des Handelns schien trotz der Lehre von der intelligibeln Freiheit allzu sehr durch den Grundsatz der ausnahmslosen Causalität beeinträchtigt, als dass hier nicht eine Aenderung wünschenswert gewesen wäre. Diese Aenderung wurde zugleich mit der zweiten Frage erreicht, welche ich die systematische nennen möchte. Das kantische System schien dem prüfenden Auge eigentlich gar nicht den Anblick eines Systems, eines einheitlich gedachten und ausgeführten Gebäudes darzubieten. Es teilte sich zwar in kompakte Gedankenmassen, die sich in den drei Kritiken darstellen aber der Zusammenhang zwischen denselben war oft nur unvollkommen angeordnet; ihre gegenseitige Coordination im System erschien nicht zu dulden und somit war auch hier Gelegenheit zur Fortbildung gegeben, indem man den gedanklichen Inhalt der einen Kritik in den Mittelpunkt des Systems stellte und die andern daraus hervor gehen liess. Dies ist der Ursprung von Fichtes Theorie des Primates der praktischen Vernunft.

Endlich war auch in der theoretischen Philosophie nicht alles nach dem Wunsch der Nachfolger. Wenn wir vorurteilslos die kantische Theorie der Erfahrung betrachten, so können wir kaum erstaunen über die Richtung die diese Fortbildung genommen hat. Zwei Wege boten sich näherer Untersuchung dar. Man konnte die Untersuchung über den subjectiven Factor, die Form des Erkennens, durch die Kritik der reinen Vernunft für abgeschlossen ansehen und sich nun mit dem Einfluss beschäftigen, den der von Kant nicht behandelte Stoff der Erfahrung auf diese ausübt, zum Gegenstand der Forschung machen; man konnte den Schritt tun den Kant, wie wir heute wissen in seinem letzten noch ungedruckten Werk getan hat, und von der Metaphysik übergehen zur Behandlung der Naturwissenschaften. Dieser Schritt unterblieb weil man mit den kantischen Dingen an sich nichts anzufangen wusste und glaubte dass auf so undankbarem Boden jede Arbeit verloren wäre. Oder man konnte den von Kant ohnedies so betonten formalen Factor des Erkennens noch weiter behandeln, man konnte versuchen ob sich nicht in einem System der reinen Vernunft jene angeblichen Widersprüche, zwischen einem auf uns wirkenden unbekannten Etwas, dessen Wirkung wir gleichwohl nicht als causale auffassen könnten, beseitigen liessen und man konnte hoffen durch eine consequente Weiter-

bildung dessen, was man als kritische Methode fasste nicht nur das Ding an sich zu beseitigen, sondern auch Zusammenhang in den Gang der Darstellung zu bringen. Schon die etwas geringschätzige und nebensächliche Betrachtung, die Kant dem Stoff der Erfahrung in der Kritik zu Teil werden lies, zog mächtig auf diese Seite herüber; wir können uns daher nicht wundern, wenn Fichte diesen Weg betrat und derselbe massgebend wurde für die ganze weitere Richtung des deutschen Denkens. Ein Irrweg, wie wir heute wissen, aber fast geboten durch den mächtigen Einfluss der ganzen Denkrichtung der Zeit. Welchem Ziel aber die Philosophie zustrebte, in wiefern sie über die von Kant eng umschriebenen Grenzen hinaus zu führen suchte, das können wir schon vorläufig am besten in den Worten Fichtes angeben [I 485]:

„Nun hat die Philosophie den Grund aller Erfahrung an-
„zugeben; ihr Object liegt sonach notwendig ausser
„aller Erfahrung. Dieser Satz gilt für alle Philosophie und
„hat auch bis auf die Epoche der Kantianer und ihrer Tat-
„sachen des Bewusstseins wirklich allgemein gegolten"

es war der Geist der Speculation, von Kant so unvermutet auf einen engen Spielraum beschränkt, der sich gegen diese Schranken erhob und ohne den Anschein zu haben direkt gegen diese Resultate Kants anzukämpfen, sich ein neues Feld für seine Betätigung suchte. Von der Position der Erkennbarkeit der Dinge an sich zurückgetrieben gab er ihre Realität bald auf und so wurde die philosophische Betrachtung immer mehr auf die Betrachtung des inneren Lebens, das Ich gelenkt. Mit jedem Stück aber der Realität und Substanzialität, die man auf diese Weise der Aussenwelt entzog, war man gezwungen, dasselbe Maass dem neuen Beobachtungsobject hinzu zu fügen, bis die Versuchung nicht mehr ausbleiben konnte die ganze Welt aus den Bestimmungen dieses zuerst und am genauesten Bekannten abzuleiten, die Dinge lediglich als Phänomene von einem (oder nicht ganz so consequent von mehreren) vernunft- und bewusstseinbegabten Wesen abzuleiten. Mit jedem Schritt den die neue Philosophie auf diesem Wege tat, entfernte sie sich aber weiter und weiter von Kant um zuletzt bei der Identitätsphilosophie Schellings an einem neuen und ganz grob-metaphysischen Systeme nachzukommen.

Wenn wir uns die Schritte die Fichte in dieser Richtung gemacht hat, vergegenwärtigen wollen, so stellt sich uns vor

Allem eine Schwierigkeit entgegen die in der grossen Wandelbarkeit des Systems besteht. Wenn man selbst von jener letzten Periode fichteschen Denkens, welches ganz in den Bahnen der von Schelling begonnenen Art zu philosophiren verläuft absieht, (eine Periode die ihren letzten klarsten Ausdruck in der Wissenschaftslehre von 1810 findet) so bieten sich bei genauerer Betrachtung des fichteschen Gedankengangs durch die mitunter nicht unerheblichen Abweichungen der früheren Schriften untereinander erhebliche Schwierigkeiten dar. Da es indessen hier nur auf die erste, dem kritischen Gedankenkreis Kants immerhin noch näherstehende Periode des fichteschen Denkens ankommt, so werden als Grundlage der Darstellung die ersten Schriften Fichtes zu dienen haben bis zum Jahre 1747; die späteren, namentlich der in vielen Stücken so wichtige „Sonnenklare Bericht" von 1801 nur in sofern als er zur Erläuterung des Früheren geeignet scheint.

Wir beginnen mit der Frage „Was soll die fichtesche Erkenntnisstheorie oder nach seiner Benennung die Wissenschaftslehre?" Denn erst hiernach werden wir auf die Stellung des Hauptbegriffs desselben respective dem kantischen System eingehen können.

Wer den ersten Satz der „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" von 1794 liest ohne schon vorher mit dem fichteschen Gedankenkreis vertraut zu sein; diese Forderung den „absolut ersten unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen, welcher Grundsatz eine Tathandlung ausdrücken soll, die in den empirischen Bestimmungen unsres Bewusstseins nicht vorkommt," möchte wohl nicht einsehen können wie, der Philosoph zu diesen Bestimmungen gelangt ist, er möchte sich berechtigt fühlen zu fragen ob es notwendig sei, dass der oberste Grundsatz eine Tathandlung sein müsse, er möchte ferner fragen ob eine Tathandlung die absolut beste Begründung einer Wissenschaft sei, ja ob das menschliche Wissen überhaupt sich von einem unbedingten Grundsatz müsse ableiten lassen? Wenigstens ist es nötig den Weg zu kennen auf welchem Fichte zu diesen Sätzen gelangt ist und desshalb empfiehlt sich die Lecture der Einleitungen der Wissenschaftslehre bevor man zu dieser selbst übergeht ebenso wie die der Prolegomenen vor dem Studium der Kritik. Folgen wir dem „Begriff der Wissenschaftslehre von 1794."

Es wird zunächst der Begriff der Wissenschaft erläutert: [S. 38] „Jede Wissenschaft hat eine systematische Form und alle Sätze in ihr hängen in einem einzigen Grundsatz zusammen.“ Vollständig sind durch diesen Satz die Geisteswissenschaften von dem Gebiet der Wissenschaftslehre ausgeschlossen, denn diese „hängen nie in einem einzigen Grundsatz zusammen“ was Fichte auch wohl gefühlt hat indem er bei der späteren Ausgabe die aus dem Gebiet der Geschichte beigebrachten Beispiele fortliess und durch Beispiele aus der Geometrie und Mechanik ersetzte. Aber bei genauer Betrachtung ist auch Fichte nicht berechtigt von diesen seine Theorie gelten zu lassen. Alle Wissenschaften (mit Ausnahme der Logik und — vielleicht — der Ethik) haben sämmtlich mehrere Grundsätze und sind aus einem Zusammenwirken derselben ableitbar, so dass Kant nicht Unrecht hat, wenn er, die einzige Wissenschaft annehmend auf die die Fichtesche Definition rückhaltlos passt, Fichtes System „eine blosse Logik“ nennt. [Werke X. 564.]

Bei der weiteren Analyse findet Fichte nun, dass eine Wissenschaft nie mehr und nie weniger als einen Grundsatz haben kann und dass nur wenn man die Ableitung der anderen Sätze aus diesem kennt ein eigentliches Wissen vorliegt; das Mittel aber diese Ableitung vornehmen zu können, liegt in der systematischen Form. Das eigentliche Wesen aber der Wissenschaft beruht nicht in dieser Form; eine bloss verknüpfende Methode kann eine Wissenschaft ebensowenig geben, wie die Technik des Verbindens der Materialien einem Gebäude an sich Festigkeit geben kann. Diese Festigkeit muss in den Fundamenten oder um ohne Gleichniss zu reden in den Grundsätzen der Wissenschaft liegen. Woher nehmen wir nun diese ihre Gleichheit? Wie kommen wir zu den systematisirenden Formen? Mit einem Wort, wie ist Wissenschaft möglich? Dies ist eine vollkommen neue Aufgabe, alle bisherigen reichen zu ihrer Beantwortung nicht zu, weil durch diese neue Wissenschaft diese Wissenschaftslehre die Grundsätze der einzelnen Wissenschaften, die sie als vollkommen sicher angenommen haben erst deduzirt und als gültig nachgewiesen werden müssen.

Als Wissenschaft muss nun aber auch die Wissenschaftslehre einen Grundsatz haben; dieser aber, als aus andern Wissenschaften nicht mehr ableitbar muss unbeweisbar, durch sich selbst schlechthin gewiss sein und da die Wissenschaftslehre sowohl

für Form wie für Gehalt der Wissenschaften die Begründung ableiten soll, so muss ihr Grundsatz Form und Gehalt in gleichem Maasse besitzen. Wir sehen hier wie schon bei diesem ersten Schritt über das kantische System hinaus, einem Grundprincip Kants absolut keine Beachtung geschenkt wurde. Für Kant war ein Grundsatz der sowohl der Form wie dem Gehalt nach eine Wissenschaft ableiten sollte ein Unding. Gerade zu dem Zweck mit war ja die ganze Kritik unserer Erkenntniss unternommen worden um zu sehen, wie trotz des stets wechselnden Inhalts unserer Empfindungen eine Wissenschaft möglich sei und kein Satz in der kantischen Erkenntnisstheorie ist freier von aller Controverse als der, dass der Gehalt einer Wissenschaft sich nun und nimmer a priori ableiten lässt. Doch verfolgen wir Fichtes Deduktion weiter.

Da dieser Grundsatz nicht weiter abzuleiten ist, so kann er auch durch logische Deduktion nicht erst entstehen, sondern er muss das Erzeugniss einer schlechthin ursachlosen also freien Handlung sein, die rein als Handlung ohne Voraussetzung eines Handelnden noch eines Objects des Handelns (denn sonst würde sie ja doch durch diese beiden Factoren bestimmt sein) durch sich selbst Subject und Object des Handelns hervorbringt. Ein Grund für diese Handlung, welche, da sie zugleich ihr Object hervorbringt, eine Tathandlung ist, kann nicht weiter aufgezeigt werden, es ist dies ein Punkt, wo das theoretische Vermögen aufhört und lediglich auf das praktische recurrirt wird. Es tritt hier sofort eine Tendenz des Fichteschen Systems hervor, die er selbst sehr gut bemerkt und in einem Brief an Reinhold dahin ausdrückt:

> „mein ganzes System ist von Anfang zu Ende nur eine „Analyse des Begriffs der Freiheit und es kann diesem „nicht widersprochen werden, weil gar kein andres Ingre„diens hinein kommt."

Wir werden uns mit dieser Seite der Ableitung des Systems noch zu beschäftigen haben; hier kann es nur auf die Aufzeigung des nicht mehr theoretischen Grundes ankommen, auf welchem das Gebäude der theoretischen Philosophie gleichwohl aufgeführt werden soll.

Es würde zu weit führen, wenn wir hier die Ableitung des Satzes „Ich bin ich" oder einfacher „ich bin" aus dem Satze der Identität recapituliren sollten. Die verwickelten logischen

Formeln, die Fichte zu diesem Behuf anwendet verhüllen, wie Zeller [Gesch. d. deutsch. Philos. S. 605] richtig bemerkt, nur schlecht den eigentlichen Zweck der Deduktion, welcher der ist auf irgend eine Weise zum Selbstbewusstsein als dem Grund der Erscheinungen zu gelangen. Diese sehr mühsame und doch nicht überzeugende Construction des Satzes ist auch nur in den beiden ersten Darstellungen der Wissenschaftslehre verwendet worden, in den späteren Schriften wird immer mehr und mehr Gewicht auf das darin liegende Element der Tathandlung gelegt, die Einkehr in sich selbst, die Selbstbesinnung, als das erste Erforderniss zur Kenntnissnahme der Wissenschaftslehre voran gestellt. In der Tat waren auch die Einwürfe gegen die Ableitung des Satzes aus dem Prinzip A = A die bald nach dem Erscheinen der Wissenschaftslehre erfolgten, schwer zu entkräften.

An diesen ersten Grundsatz schliessen sich nun zwei andere an. Während der erste nach Form und Inhalt unbedingt war, ist der zweite seinem Gehalt nach bedingt und ergiebt sich nach einer ähnlichen logischen Ableitung aus dem Satz „—A nicht gleich A“ als die Handlung des Entgegensetzens und da ein Entgegensetzen nur gegenüber dem Einzigen, was bis jetzt da ist, dem Ich, möglich ist, dem Entgegengesetzten aber nichts von dem, was dem Gesetzten zukommt, so ist der Inhalt dieses zweiten Setzens das Nichtich. Ausdrücklich aber verwahrt sich Fichte dagegen, dass dieser zweite Satz aus dem ersten auf logischem Wege abgeleitet sei. Auch er ist das Ergebniss einer freien Tathandlung des Ich, auch diese Tathandlung ist schlechthin nicht weiter ableitbar, auch für diese Ableitung lässt sich ein Beweis schlechterdings nicht erbringen, ebenso wie auch der logische Satz aus welchem das Nichtich sich ergab aus dem logischen Grundsatz A = A nicht ableitbar ist. Dass damit auch die Logik das Princip von dem einen Grundsatz aus welchem alle andern Sätze dem folgen aufgegeben ist hat Fichte ebenso wenig hier berücksichtigt als er in den späteren Ausführungen Rücksicht auf den sehr wahren Satz nimmt, dass dies zweite Prinzip nie aus dem ersten gefolgert werden kann. Der Grund aber diese Unabhängigkeit des zweiten Satzes zuzugeben ist sehr einleuchtend. Er liegt in der Unmöglichkeit, die sich ergab jemals auf begründete Weise aus dem gesetzten Ich heraus zu kommen. Wenn einmal das „Ich bin“ fest stand, so musste die Speculation, die sich durch keine versteckten Ansichten, die sie

realisiren will, verleiten lässt, auch dabei stehen bleiben und wir kommen zum subjectiven Eleatismus, der nur in den verschiedensten Wendungen zu wiederholen vermag „das Ich ist“ denn in dem Satze an sich genommen liegt durchaus keine Veranlassung weiter vorzugehen, irgend etwas anderes aus ihm zu folgern. Am besten hat Fichte diese Schwierigkeit selbst dargestellt wenn er in der Wissenschaftslehre [I. 155 ff.] die Tätigkeit des Ich sich ein Nichtich gegenüber zu stellen schlechthin als unerklärlich annimmt und die Aufgabe der Wissenschaftslehre dahin präzisirt in ihrem theoretischen Teil darzustellen dass und warum jene Aufgabe unlösbar sei, wodurch allerdings der Knoten nicht gelöst sondern in die Unendlichkeit hinaus versetzt werde. Wohl ist dies ganz richtig, aber damit ist denn doch eine bedenkliche Lücke in die vorher aufgestellte Aufgabe der Wissenschaftslehre gelegt von einem unbedingt sicheren Grundsatz ausgehend das sichere Fundament für alle andern Wissenschaften streng logisch vorgehend zu schaffen. Schon bei dem zweiten Grundsatz zeigt es sich, dass er sich nicht rein aus dem ersten ableiten lässt und somit ist nach Fichte die Einheit unseres Wissens und damit auch die Einheit unseres Selbstbewusstseins in Frage gestellt. und in der Tat geht die Wissenschaftslehre auf diesem Wege weiter vorwärts. Zwischen das Ich und das Nichtich treten immer wieder neue Zwischenglieder, die gefundenen Bestimmungen werden immer wieder als ungenügend erkannt und in diesem vergeblichen Streben des Ich die gestörte Einheit seines Wesens wieder herzustellen entsteht nach und nach das ganze Inventar, das Fichte aus der Kritik der reinen Vernunft hinüber genommen hatte; die Frage ist eben nur ob dieser Zwiespalt, dieser Widerstreit des Ich gegen sich selbst, dieser erkenntnisstheoretische Sündenfall durch das Setzen des Nichtichs aus Fichte's eigenen Principien sich ableiten lässt und da dies seiner eigenen Erklärung nach nicht der Fall ist, so ist dieser zweite Satz der Wissenschaftslehre, so sind alle darauf folgenden heimliche Anleihen bei der Erfahrung. Weil wir empirisch nicht blos reines Denken sondern auch Empfinden in uns antreffen, weil wir nicht bloss durch unser Denken die uns umgebenden Gegenstände schaffen, sondern uns ohne unser Zutun von denselben afficirt werden, darum muss die Empfindung deducirt werden, für welche in den Voraussetzungen an sich nicht der mindeste Grund vorhanden ist, darum all' die andern an sich ebenso unmotivirten Handlungen

des Ich geschehen; darum dieser dialektische Stufengang von der Thesis durch die Antithesis zur Synthesis, in welchem in stetem Fortschritte eine Bestimmung zur andern gefügt wird um zum Schluss einzugestehen, dass die ganze Bemühung eine vergebliche war, wie dies Fichte sehr anschaulich ausdrückt:

„Diese Bemerkung zeigt uns aufs Neue das Geschäft der „Wissenschaftslehre von einer andern Seite. Sie wird immer „fortfahren Mittelglieder zwischen die entgegengesetzten „einzuschieben, dadurch aber wird der Widerspruch nie „vollkommen gelöst werden, sondern nur weiter hinausgesetzt. Wird zwischen die vereinigten Glieder von denen „es sich bei näherer Untersuchung zeigt, dass sie doch „nicht vereinigt sind, ein neues Mittelglied eingeschoben, „so fällt freilich der zuletzt aufgezeigte Widerspruch fort, „aber um ihn zu lösen, musste man neue Endpunkte annehmen, welche abermals entgegengesetzt sind und von „neuem vereinigt werden müssen . . . . . Und so würde „es ins Unendliche fortgehen, wenn nicht durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft, den nicht etwa der „Philosoph tut, sondern den er nur aufzeigt, durch das „es „soll" da das Nichtich mit dem Ich auf keine andere Art „sich vereinigen lässt, überhaupt kein Nichtich sein, der „Knoten zwar nicht gelöst aber zerschnitten würde."

Eine strengere Verurteilung wissenschaftlicher Methode als die hier durch ihren Entdecker selbst gefällte ist kaum denkbar. Wer an den ruhigen Gang kantischen Denkens gewöhnt ist, in dessen Philosophie von „absoluten Machtsprüchen der Vernunft" allerdings wenig zu merken ist, dessen wissenschaftliche Untersuchung kein Interesse hat als zu zeigen, ob diese oder jene Wissenschaft von objectiver oder blos von Scheingültigkeit ist, wird sich mit dieser Art und Weise eine erkenntnisstheoretische Frage allererster Bedeutung, die Frage ob ein Nichtich sein soll oder nicht, durch Proklamirung eines Solipsismus schlimmster Art durch einen Machtspruch durch den der Knoten zerschnitten, das heisst die vorhandenen Schwierigkeiten eskamotirt werden, wenig einverstanden erklären.

Schon zweimal sind wir bei der Erörterung der wissenschaftlichen Grundlagen der fichteschen theoretischen Philosophie gezwungen worden gleichsam eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* zu machen. Wir konnten die Ableitung des zweiten Princips

der Wissenschaftslehre aus dem ersten nicht theoretisch begreifen, wir wurden von dem Philosophen selbst darauf aufmerksam gemacht, dass die Aufgaben, die sich die theoretische Philosophie stellt (wenn man ihre Ableitung zugeben will) auf einen unendlichen Fortschritt, auf eine nicht zu lösende Aufgabe führen müssten, wenn nicht von anderer Seite her ein Machtspruch geschähe und wir fragen nun woher diese ganze Mühe der theoretischen Philosophie, die von einem Princip, das sie nicht abzuleiten vermag zu einer Aufgabe sich abmüht die sie nicht zu lösen vermag und was ist dieses übergeordnete Prinzip, das alle jene Schwierigkeiten an welchen die theoretische Disciplin verzweifelt, zum Austrage zu bringen vermag?

Diese zweite Frage bringt uns, wenn wir sie verfolgen, in den Kernpunkt des fichteschen Denkens, der leider in Folge der logischen Einkleidung des Systems nicht selten zu wenig berührt worden ist; am besten hat diesen Punkt Harms in seiner Rede „über die Philosophie Fichtes“ in seiner Wichtigkeit erkannt, wenn er sagt [p. 15]:

> „Seine (Fichtes) Weltansicht ist eine vorherrschend und
> „ausschliesslich ethische und seine Erkenntnisstheorie trägt
> „keinen andern Charakter.“

Die Frage der menschlichen Freiheit, als ethisches Problem behandelt, beherrscht, wie wir schon früher sahen, das fichtesche Denken vollständig; das ganze System lässt sich auf die Frage reduciren: „Was muss geschehen damit Freiheit möglich ist?“ ebenso wie Kant nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori fragt. Und schon aus dieser Gegenüberstellung leuchtet die tiefe Verschiedenheit beider Fragestellungen ein. Während Kant lediglich an den Verstand appellirt, ihn durch sich selbst kritisiren lässt, die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori erst nachweist bevor er sie zu gebrauchen wagt, also den synthetischen Weg des Beweises einschlägt, hat Fichtes leidenschaftlichere, zu praktischem Handeln drängende Natur ein viel intensiveres Interesse an dem Gelingen seiner Arbeit; schon vor aller Forschung steht es bei ihm fest, dass die Freiheit, das köstlichste Gut des handelnden Menschen durch keine theoretische Erwägung angetastet werden kann, dass im Gegenteil dies Princip auch über die theoretische Philosophie stets ein letztes Primat haben muss. Kant handelt in seiner Philosophie voraussetzungslos, unparteiisch; Fichte stets in Rücksicht auf einen zu erreichenden Zweck

gebunden, wie das Denken der Scholastiker gebunden war durch die Rücksicht auf die nicht anzugreifenden Lehren der Kirche. Die theoretische Philosophie ist ihm lediglich Vorbereitung für die praktische und er drückt dies sehr klar mit folgenden Worten aus [I. 126]:

„So wird sich im Verlaufe zeigen, dass nicht etwa die „theoretischen Vermögen die praktischen, sondern umge- „kehrt das praktische Vermögen erst das theoretische mög- „lich macht . . . . Die Vernunft ist an sich praktisch und „wird erst in Anwendung ihrer Gesetze auf ein sie ein- „schränkendes Nichtich theoretisch."

So müssen wir denn freilich folgern, dass das Vorgeben der Wissenschaftslehre, dass nach logischer Tätigkeit aus dem Satze Ich bin, das Ich die wirklich empirische Sphäre unserer Handlungen, in welcher alsdann unsere praktische Tätigkeit zu beginnen hat, ableitet, auf Täuschung beruht; in der Tat ist das Ich reine Tätigkeit und schafft nicht nur diese logischen Functionen selbst, sondern der ganze scheinbar logische Prozess ist eine Täuschung für das Auge des Beobachters, der die freie Tätigkeit des unbeschränkt waltenden Ich nur unter diesem Bilde begreifen kann. Es wird dieser Standpunkt bekanntlich in einzelnen späteren Schriften, namentlich im „Sonnenklaren Bericht" eingenommen, es löst sich damit der ganze theoretische Teil der Wissenschaftslehre, der uns absolute Wahrheit zu geben versprach, in Wahrheit in eine Fata morgana, ein Spiel des unbekannten freien Ich, welches wir unter logischen Formen zu begreifen uns bemühen, auf.

Aus diesem Standpunkt kann man sich Forderungen an das Denken, wie sie Fichte z. B. an folgender Stelle macht, besser erklären [I. 134]:

„Es ist sehr nötig den Begriff der Tätigkeit hier ganz rein „zu denken. Es kann durch denselben nichts bezeichnet „werden, was nicht unmittelbar in dem Satze „ich bin" liegt. „Es ist demnach klar, dass nicht nur von allen Zeitbe- „dingungen sondern auch von allem Object der Tätigkeit „zu abstrahiren ist."

Von theoretischem Standpunkt aus mag es fraglich erscheinen ob überhaupt je ein denkendes Wesen im Stande sein wird „den Begriff der Tätigkeit rein zu denken", wenn damit das gemeint sein soll, was Fichte hier verlangt. Vielleicht würde dem Denken

schon die in diesem Begriff nun einmal enthaltene unauflösliche zeitliche Relation zwischen Handelndem und Object des Handelns unübersteigliche Schwierigkeiten darbieten, vielleicht würde beim Hinwegdenken dieser Relation sich der ganze Begriff überhaupt zu einem Nichtdenkbaren verflüchtigt haben, aber gerade aus dieser theoretischen Unmöglichkeit geht klar hervor, dass Fichte hier gar nicht an die erkennende Function des menschlichen Gemüts appellirt. Fichte geht hier auf die unmittelbare Empfindung des Handelnkönnens der Möglichkeit zur Tätigkeit die wir in uns fühlen, zurück, bei der wir allerdings a n kein Object des Handelns denken, ob wir sie gleich nicht o h n e ein solches denken können.

Nur wenn man Fichtes Arbeit unter diesem Gesichtspunkte fasst, kann man verstehen, wesshalb Fichte sich so oft und bitter beschwert hat in seiner Philosophie nicht verstanden zu werden; es ist dies zum grössten Teil darauf zurück zu führen, dass er diesen praktischen Gesichtspunkt, den beherrschenden seines ganzen Systems, anfangs nicht in voller Klarheit hervortreten liess. Wir haben die allmälige Umänderung in dieser Beziehung schon illustrirt an dem Beispiel der Ableitung des ersten Grundsatz. In den späteren Darstellungen wird an die Selbstbesinnung des Lesenden appellirt, es wird eine Tat gefordert um den Grundsatz von dem die Wissenschaftslehre ausgeht mehr zu erleben, als zu begreifen. Und damit Hand in Hand geht eine zweite und weitaus die wichtigste Klarlegung seines Standpunktes, eine Veränderung von so durchgreifender Bedeutung dass sie mir als eine Neuformung des ganzen Systems erscheint, obschon ich zugebe, dass die ersten Andeutungen sich bereits in der Darstellung der Wissenschaftslehre befinden.

Kein unbefangener Leser nämlich würde beim Lesen der ersten Darstellung einen Zweifel hegen können, dass alle diese Tathandlungen, alle diese Anstrengungen des Ich sich ein Nicht-ich gegenüber zu setzen, wirklich von einem Ich, d. h. von einem Selbstbewusstsein, einem Individuum vollzogen würden, dass jedes Bewusstsein so und nicht anders verfahrend sich eine Welt von Objecten gegenüber setzte, dass hier mit einem Wort die historische Darstellung wie eine Aussenwelt für das Bewusstsein entsteht uns gegeben werden soll und dass mit zwingender logischer Consequenz ein jedes Individuum nun auch denselben Weg gehen muss, sich selbst durch Setzen gerade dieser Aussenwelt ein-

schränken muss, um handeln, das heisst leben, zu können. Sowohl Freunde als Gegner fassten die Meinung Fichtes als dahin geltend auf, alle Angriffe auf die Wissenschaftslehre, die namentlich von kantischer Seite gegen dieselbe sehr zahlreich gerichtet wurden, lassen den Einwurf, der deductio ad absurdum gegen diesen Punkt immer wieder hören und so viel mir bekannt ist hatte auch kein einziger der Verteidiger des fichteschen Systems gegen diese Interpretation etwas einzuwenden. Ja so fest wurzelte diese einmal gefasste Anschauung, dass selbst nach den ausdrücklichen späteren Erklärungen Fichtes der Herausgeber seiner Werke sagen kann [I. XIX]:

„Es muss erwähnt werden, dass Fichte stets gegen diese „Aeusserung protestirt hat ohne doch Gehör und Glauben „zu finden, so sehr hatte der Satz vom Gesetztwerden des „Nichtich durch das Ich sich seinen Zeitgenossen eingeprägt."

Ich glaube aber, dass ein so ganz universelles Missverständniss nichts Zufälliges ist; es musste hier mindestens eine terminologische Veranlassung zu demselben vorliegen und es ist der Mühe werth diesem Irrtum zu seinem Ursprung nachzugehen; notwendiger Weise muss der Philosoph einen Terminus der im allgemeinen Sprachgebrauch eine fest umschriebene Bedeutung hatte, hier in einer ganz neuen und ungewohnten Bedeutung gebraucht und somit das Missverständniss zwischen Freund und Feind in gewissem Sinn selbst verschuldet haben.

Es ist dies bekanntlich der Ichbegriff, dessen abweichender Gebrauch eine so arge Täuschung über die eigentliche Philosophie Fichtes hervorruft. In der ersten Auflage der Wissenschaftslehre tritt das Ich ohne weitere Vorbereitung gewisser Maassen als ein ens realissimum entgegen; in unumschränkter Tätigkeit im freiesten Handeln sich bewegend, sich selber ein Nichtich setzend und in dem Streben die Grenzen dieses Nichtichs zu bestimmen allmälig zu dem ganzen Inhalt des empirischen Selbstbewusstseins gelangend, auf welches, nach Fichtes Ansicht, die kantische Vernunftkritik sich bezieht, das sie als fertig entgegen nimmt ohne auf die Entstehung desselben Rücksicht nehmen zu wollen, ja ohne dies ihrem ganzen Character nach tun zu können. Fichte war sich der ganzen Schwierigkeit dieses Unternehmens vollkommen bewusst, es blieb ihm nicht verborgen, dass mit dieser Ableitung des empirischen Selbstbewusstseins und seines Inhalts durchaus nicht alle Schwierigkeiten erschöpft waren und dass

namentlich in methologischer Hinsicht sich daraus ernste Unbequemlichkeiten ergeben mussten, welche bei consequenter Ausbildung seiner Theorie eine induktive Forschung zur Unmöglichkeit machen und den Inhalt jedes Wissens überhaupt lediglich aus dem dialektischen Prozess als ableitbar erscheinen lassen mussten ; eine Folgerung, vor der ihn allerdings sein gesunder Geist in der Uebertragung auf die Praxis des Forschens noch bewahrte und welche zu ziehen erst der hegelschen Philosophie vorbehalten blieb.

Dass aber dieser Begriff des Ich selbst ein dunkler sein könne, dass sich in ihm der wichtigste Punkt zur Polemik befinden könnte, das scheint Fichte gar nicht geahnt zu haben, ihm war es eben völlig klar wie er den Begriff zu fassen hatte und er setzte dasselbe Verständniss auch bei seinen Lesern voraus, denn es ist bei einem so wahrheitsliebenden Manne wie Fichte, dessen ganzes System auf ernster ethischer Gesinnung basirte, nicht anzunehmen, dass seine oft wiederholte Beteuerung, er habe bei seinem Ich nun und nimmer an das individuelle Ich seiner selbst oder seiner Leser gedacht, der Wahrheit nicht gemäss sein sollte. Es schien ihm das eben so selbstverständlich, dass er es gar nicht für nötig hielt es am Eingang seiner Schrift klar und deutlich auseinander zu setzen, aber anderseits konnte es dem Leser nicht verübelt werden, wenn es ihm nicht gelang ohne Anleitung diesen Gedankensprung gleichfalls zu machen.

Wohl sind auch schon in der ersten Darstellung einige Stellen, wo ein Unterschied zwischen zwei Arten des Ich mehr angedeutet als dargelegt wird. In dem zweiten Teil im Anhang wird zum ersten Mal zwischen einem unendlichen und endlichen Ich unterschieden, wenn es heisst [1. 256]:

„Insofern sich das Ich als unendlich setzt geht seine Tätig-
„keit . . . . auf das Ich selbst . . . . und diese Tätigkeit
„ist der Grund und der Anfang alles Seins. Unendlich ist
„demnach das Ich inwiefern seine Tätigkeit in sich selbst
„zurückgeht . . . Die reine Tätigkeit und das reine Ich
„allein ist unendlich, die reine Tätigkeit ist diejenige, die
„gar kein Object hat, sondern in sich selbst zurückgeht.
„Insofern das Ich Schranken setzt geht seine Tätigkeit . . .
„auf ein entgegen zu setzendes Nichtich . . . Also endlich
„ist das Ich in sofern seine Tätigkeit objectiv ist.“

Hier also konnte dem Leser eine Ahnung aufgehen, dass das ur-

sprünglich gesetzte Ich, vor dem Uebergang zum Nichtich nicht das in dem eigenen Bewusstsein gegebene sein könne und das Gefühl, dass hier ein wichtiger Uebergang gemacht ist, dass ein Schritt von der allergrössten prinzipiellen Bedeutung vorliegt, konnte noch durch eine Stelle in demselben Abschnitt bestärkt werden, welche lautet [I. 277]:

> „Hier erst wird der Satz das Ich setzt sich selbst voll-
> „kommen klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede
> „von dem im wirklichen Bewusstsein gegebenen Ich, denn
> „dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer
> „entweder mittelbar oder unmittelbar durch etwas ausser
> „dem Ich begründet, sondern von einer Idee des Ichs,
> „die seiner praktischen unendlichen Forderung notwendig
> „zu Grunde gelegt werden muss, die aber für unser Be-
> „wusstsein unerreichbar ist."

Aber hiermit war in der Tat der anfangs ganz klare scheinbare Standpunkt der Wissenschaftslehre vollständig verlassen oder doch zum wenigsten sehr getrübt. Während die nächstliegende Interpretation, dass das in der Wissenschaftslehre als Prinzip angenommene Ich das Selbstbewusstsein sei wenigstens das für sich hatte, dass dieses Prinzip in der Tat das dem Menschen zunächst Bekannte ist, dem an Klarheit und Selbstverständlichkeit in der Tat nichts an die Seite gestellt werden konnte, so war dies mit der Erweiterung dieses Prinzips zu einer Trennung in das „im wirklichen Bewusstsein Gegebene" und einer „Idee des Ich welche für unser Bewusstsein unerreichbar ist" mit einem Schlage anders geworden. Wenn diese Idee wirklich stets für unser Bewusstsein unerreichbar sein sollte, so konnte mit Grund gefragt werden, ob sie geeignet sein könne das oberste Prinzip für das grossartige Unternehmen der Deduktion aller Wissenschaft zu sein, es konnte dieses ganz transcendent gefasste reine Ich nicht mehr ohne Weiteres gleich dem kantischen „ich denke" als Vehikel aller unserer Urteile zu dienen geeignet sein. Während bei der Auffassung der Wissenschaftslehre, die wir als die nächstliegende bezeichnet haben, darüber allerdings gestritten werden konnte ob diese Reihe von Handlungen des Ich auch wirklich vollendet sein müsse, damit daraus zuletzt das empirische Bewusstsein und die empirische Aussenwelt sich entwickeln könne, während diese Fragen sich doch noch annähernd auf dem von Kant abgesteckten kritischen Forschungsfeld zu bewegen schienen, so schien mit

diesem neuen Schritt das Gebiet des Transcendentalen verlassen, der des schlechthin Transcendenten betreten zu sein.

Was war aber mit dieser Trennung des Ich erreicht worden? Fürs erste muss schon die Einführung dieser Trennung Bedenken erregen. Der weitaus voluminösere erste Teil der Wissenschaftslehre war ganz ohne Hindeutung auf einen solchen Schritt verstrichen. Erst beim zweiten, dem praktischen Teil tritt diese überraschende Teilung hervor. Schon dies ist sehr bezeichnend für die Entstehung und für die ursprüngliche Verwendung des Begriffs vom reinen Ich im Denken des Urhebers. Ebenso wie die theoretische Forschung nur zum Zweck praktischen Handelns vorhanden ist, so ist auch dies neue Prinzip zunächst nur da um in der praktischen Philosophie eine Rolle zu spielen. Für die theoretische Philosophie brauchte dieser Unterschied (wenn auch in Fichtes Denken vorhanden) gar keinen Einfluss zu haben; es brauchte, den Prinzipien der Wissenschaftslehre, die noch viel ausschliesslicher als Kant lediglich auf das Subject reflectirte, auch nicht mehr gegeben zu sein als eben dies Subject; der theoretischen Frage nach war es ganz gleichgültig, ob noch ein zweites mit diesem ersten in Wechselwirkung trat, auch ohne den Einfluss eines zweiten Willens, liess sich die Reihe der Tathandlungen des Ich durch den Widerstand des Nichtichs vollständig ableiten. Ganz anders im zweiten Teil.

Eigentlich schliesst schon der Begriff einer menschlichen Handlung die Beurteilung, die Beziehung auf Güte und Verwerflichkeit des Handelns ein; die Einwirkung die hier das Wollen auf andere gleichberechtigte Willen ausübt ist gar nicht abzuweisen; es muss sich hier jede subjective ethische Theorie zuletzt zur socialen erweitern; hier war denn auch der Punkt, wo das theoretisch ganz solipsistische System Fichtes seinen Standpunkt aufgeben musste. Diesen Ursprung des reinen Ich zeigt Fichte deutlich an, wenn er sagt, dass Kant [I. 260 Anm.] zu seinem kategorischen Imperativ nur hätte gelangen können, indem er die Wissenschaftslehre stillschweigend voraussetzte. Es sei nämlich dieser das absolute Postulat der Uebereinstimmung mit dem reinen Ich, dies sei aber nur möglich unter Voraussetzung des absoluten Seins des Ich. Also des Postulates der Allgemeingültigkeit sittlichen Handelns wegen ist das reine Ich eingeführt worden.

Dieser Zweck aber ist in der ersten Darstellung der Wissen-

schaftslehre nur sehr ungenügend erreicht, wesshalb auch die Einführung des Prinzips den vorher geschilderten unbefriedigenden Eindruck macht. Nicht entfernt war der Versuch gemacht worden aus dem einheitlichen Ich nun auch die empirische Manigfaltigkeit der Individuen zu deduziren. Nicht eine Mehrheit war aus dieser Einheit hervorgegangen sondern lediglich die Einheit des im theoretischen Teil behandelten Ichs; eine ausführliche Ableitung des andern Individuums im Gebiet der praktischen Philosophie hat bekanntlich zuerst das Naturrecht geliefert, kurz die ganze Darstellung macht den Eindruck als ob Fichte sich noch nicht recht klar ist über die Anwendung und Tragweite dieses wichtigen Prinzips.

Das wird allerdings sehr bald anders. Zwar in dem „Grundriss“ und der „ersten Einleitung“ tritt das reine Ich als Terminus wieder mehr in den Hintergrund, ja in dem Grundriss wird so viel ich sehe der Terminus kein einziges Mal angewendet, aber in der zweiten Einleitung zur Wissenschaftslehre wird auf ihn um so energischer eingegangen und bei der ganz hervorragenden Bedeutung, die dieselbe für Fichtes Stellung zum kantischen System hat muss ich bei ihr etwas länger verweilen. Ich finde in dieser Vorrede, obgleich Fichte nach wie vor mit Emphase daran festhält, dass sein System nur ein Ausbau des kantischen sei, doch die erste Spur zu jenem tiefen Bruch mit Kants theoretischen Ansichten der sich stetig erweiternd ihn zuletzt zu jenem bekannten bedauerlichen Ausspruch, auch Kant sei nur ein Dreiviertelskopf gewesen, führen sollte. War ja doch auch zwischen der Veröffentlichung der ersten Darstellung der Wissenschaftslehre und dieser Vorrede (1797) die Schrift Kants „Ueber den vornehmen Ton in der Philosophie“ den man wohl als eine Absage an die ganze Art der Philosophie, deren bedeutendster Vertreter Fichte war, auffassen kann? Immer mehr wird nun von Fichte der Standpunkt der kritischen Philosophie zum besten des in der Kritik der praktischen Vernunft seiner Meinung nach Angeregten verlassen und wenn man auch noch an den Ausspruch in der ersten Einleitung [S. 420]: „Ich habe es gesagt und sage es noch, dass mein System kein anderes ist als das kantische“ festhalten will, so tut man doch wohl, diese Aussage durch die in derselben Schrift enthaltene zu ergänzen, wo, nachdem auseinander gesetzt ist, dass der Dogmatismus so lange unbesiegt ist, bis man nicht das ganze Ding vor den Augen des

Denkers hat erstehen lassen und ein Standpunkt, der dies versäumt nur ein halber Kriticismus ist, dieser Standpunkt ferner folgendermaassen dargestellt wird:

„Aber dies ist bei weitem der grösste Teil des Vernunft-
„systems. In dem Gebiet der praktischen Vernunft und
„reflectirenden Urteilskraft tappt daher dieser halbe Kriti-
„cismus, da es ihm eben an der Einsicht in das ganze Ver-
„fahren der Vernunft fehlt ebenso blind herum als der
„blosse Nachbeter und schreibt ebenso unbefangen ihm selbst
„unverständliche Ausdrücke nach."

Wenn sich diese Bemerkung auch in erster Linie gegen Becks Standpunktlehre richtet, so ist doch darin Fichtes Meinung von jeder Philosophie, die das Object nicht rein aus dem Ich ableitet, sehr verständlich ausgedrückt.

Wollen wir daher die Ausbildung des fichteschen reinen Ich weiter betrachten, so müssen wir um dem Denken des Philosophen nicht Unrecht zu tun stets diese Rücksicht auf Ethik und Aesthetik in unserem Gesichtskreis behalten. Manches Argument, das vom theoretischen Standpunkt aus wertlos ist, erhält seine Bedeutung durch diese Beziehung. Ein genaues Eingehen auf diese höchst interessanten Verhältnisse bleibt einer späteren Untersuchung vorbehalten; hier muss ich mich damit begnügen nur mitunter auf dieselben hinzuweisen. Bei der sehr grossen Wichtigkeit dieser zweiten Einleitung empfiehlt sich eine Uebersicht ihres Inhalts zu geben.

Nach einigen mehr einleitenden Bemerkungen schliesst Fichte zunächst (und dies ist richtig) alle psychologischen Reflexionen von der Arbeit der Wissenschaftslehre aus. Der ursprüngliche Akt des (reinen) Ich wird fürs erste rein negativ construirt. Es soll dasselbe kein Begreifen, kein Bewusstsein, auch nicht einmal ein Selbstbewusstsein sein, sondern lediglich die Anschauung die das Ich in die Möglichkeit des Selbstbewusstseins setzen soll, und diesen Akt soll der Philosoph in sich mit Freiheit hervorbringen. Aber andererseits ist diese Handlung des Philosophen durchaus nicht als eine individuelle Handlung aufzufassen; sie hat allgemeine Gültigkeit und ist folglich (entsprechend dem kantischen Sprachgebrauch) objectiv; denn allerdings ist sie für den Philosophen willkürlich in der Zeit also Handlung eines individuellen Ich, aber für das Ich das er sich construirt, das das Princip alles Wissens ist, ist diese Handlung notwendig und ursprünglich; es entsteht

in dem Denkenden ein Bewusstsein, denn er denkt und begreift es. Sein Handeln geht nicht auf das Object aus sondern in das Subject zurück und eben dieses Handeln ist das einheitliche nicht empirische Ich. Dieses Anschauen kann man nun mit dem Terminus intellektuelle Anschauung gut bezeichnen; die Existenz einer solchen ist nicht beweisbar, sie ist nur nachweisbar indem man sie selbst ausübt; was man aber nachweisen kann ist, dass man sie in jedem Akt des Bewusstseins wirklich ausübt, denn in ihr ist alles Leben und ohne sie ist nur der Tod. Aber andrerseits tritt sie auch in der Empirie nie rein auf sondern ist stets mit sinnlicher Anschauung verknüpft, das heisst ich kann als individuelles Ich nie handeln ohne auf Objecte zu handeln. Tatsächlich also finden wir die intellektuelle Anschauung nie rein vor, aber vorhanden ist sie stets in uns; ihre Möglichkeit aber können wir auf theoretischem Boden nie nachweisen, sondern nur durch Aufweisung des Sittengesetzes in uns. In diesem Punkt fallen die theoretische und praktische Philosophie zusammen, die intellektuelle Anschauung ist der feste Standpunkt für alle Philosophie.

Es folgt nun der äusserst wichtige sechste Paragraph der Einleitung, in welcher Fichte es unternimmt sich mit dem kantischen System auseinander zu setzen. Er geht darauf aus, dass ihm die Absage, die Kant selbst an die Wissenschaftslehre gesendet habe nicht maassgebend sein könne, indem diese Erklärung lediglich auf das Drängen der Kantianer erfolgt sei. Nun ist allerdings zuzugeben, dass Kant nicht nur in der Kritik der reinen Vernunft (denn diese erkennt Fichte [p. 471] den späteren Arbeiten gegenüber nicht als reinen Ausdruck kantischen Denkens an) sondern auch in seiner Schrift „über den vornehmen Ton in der Philosophie“ die intellektuelle Anschauung vollständig verwirft, aber es lässt sich wohl fragen ob nicht in der kantischen theoretischen Philosophie ein Prinzip sich vorfindet, welches der Sache nach mit der intellektuellen Anschauung vollständig übereinstimmend, sich nur dem Namen nach unterscheidet oder gar, obzwar vorhanden keinen ausdrücklichen Namen erhalten hat. Dies ist in der Tat der Fall, denn einerseits kann das in der Kritik [Kehrbach 662] S. 136 behandelte Ich nun und nimmermehr das empirische sein, andrerseits bestimmt Kant selber [Kehrbach 669] S. 132 positiv die reine Apperception „als dasjenige „Selbstbewusstsein, welches, indem es die Vorstellung „Ich denke“

„hervorbringt alle andern muss begleiten können und in allem „Bewusstsein ein und dasselbe ist.“ Das kann nun aber nicht das Bewusstsein unserer Individualität sein, es ist hier deutlich der Begriff des reinen Ich gegeben. Das reine Ich bedingt also auch nach Kant alles empirische Ich, alles Bewusstsein.

Die Wissenschaftslehre geht nun darin über Kant hinaus, dass das Bewusstsein nicht blos als bedingt, sondern als bestimmt vom reinen Selbstbewusstsein gesetzt wird. Es ist dies aber eine Arbeit, die Kant hätte jedenfalls tun müssen, wenn er bei seinem Plane eines Systems der reinen Vernunft geblieben wäre.

Ein zweiter Punkt der Verschiedenheit zwischen Kant und der Wissenschaftslehre soll die Verschiedenheit des Materials der Erfahrung sein. Aber hat Kant wirklich die Erfahrung durch etwas vom Ich Verschiedenes begründet? Es behaupten dies allerdings alle seine Ausleger mit Ausnahme von Beck und doch hat nur Beck Recht und alle seine sonstigen Ausleger haben Unrecht. Ein Noumenon ist nämlich nur vermittels des Schlusses nach der Causalität möglich, kann stets nur gedacht werden. Will man nun aber den Noumenis Existenz zuschreiben, so verfällt man in den grössten Dogmatismus und es ist schlechthin untunlich Kant einen solchen Fehler zuzuschreiben. Auch Fichte selber geht ja davon aus, dass unsere Erfahrung mit der Affection durch ein Nichtich anhebe, aber er leitet diese Tatsache weiter ab und erkennt, dass das Ich ursprünglich weder das Reflectirende noch das Reflectirte ist, sondern beides in seiner Vereinigung. Dass ich afficirt bin, bestimmt werde, kann ich ableiten; wie dies geschieht nie, das ist das absolut Zufällige.

In diesem Bestreben das uns Afficirende als ein Sein zu erkennen, anstatt als ein Handeln negativer Art, unterscheidet sich am auffallendsten das Denken des Nichtphilosophen von dem des Philosophen. Objectivität ist dem Philosophen lediglich das Begreifen des eigenen Handelns die Erkenntniss, dass durch das Handeln die ursprüngliche Freiheit des Denkens eingeschränkt wird. Und so ist auch das Ich, von dem die Wissenschaftslehre ausgeht, objectiv; das heisst es ist nur für das Denken und durch das Denken, es ist ein ideelles Sein; denn ein reales in Zeit und Raum existirendes kann es nie sein und nie werden. Allerdings wird dann später — später aber nicht zeitlich sondern nach der Abfolge und Abhängigkeit im Denken zu erfassen — dem Ich ein solches Sein beigelegt — und in dieser Beziehung

wird es ein Leib — und eine solche Identität in der Zeit — und in dieser Beziehung wird es eine Seele. Diese Ableitung zu leisten ist Sache der Philosophie. Dieses Sein ist also nicht ein Sein an sich, sondern eine der notwendigen Handlungen des reinen Ich, welche der Philosoph als solche — nämlich als Handlung — erkennt. Sie kommt dem Nichtphilosophen, auch wenn er sie selbst handelnd vollbringt, als Sein vor und hierin liegt auch zugleich der Unterschied zwischen idealistischer und realistischer Philosophie, obgleich eigentlich nur die erstere den Namen Philosophie verdient. Wer sich allerdings nicht in den Begriff der Freiheit des Anschauens versetzen kann dem wird das System stets unverständlich und unverstehbar sein und man kann es ihm auch unmöglich verständlich machen.

Aber nochmals und mit Nachdruck ist darauf aufmerksam zu machen, dass das Ich, von dem die Wissenschaftslehre ausgeht, nicht das einzelne individuelle des Menschen ist. Dieses individuelle Ich ist nichts Ursprüngliches, es ist eine Synthese des Ich mit sich selbst; es ist, wie dies Kant von dem Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperception sagt, selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, es ist die Intelligenz überhaupt, Ichheit und Individualität sind ganz von einander getrennte Begriffe. Die Vernunft ist das Einzige an sich und die Individualität ist rein accidentell, die Vernunft ist Zweck, die Persönlichkeit Mittel.

Obwohl nun, wie vorhin bemerkt, Viele es nicht vermögen in ihrem Denken bis zu diesem reinen Ich vorzudringen, so kommt es doch stets in ihrem Denken vor, da ja alles Denken das reine Ich zur Voraussetzung hat. Aber um das erkennen zu können kommt man, rein mechanisch vorgehend, nicht zu Stande; man muss es vermögen sich in das Gebiet der Freiheit zu versetzen, muss frühzeitig geübt werden, daher ist Bildung des gesammten Menschengeschlechts der Weg zur Vorbereitung der Philosophie, wie denn auch das Verhältniss von freien Wesen zu einander Wechselwirkung durch Freiheit, nicht aber mechanische Causalität ist. Diese praktische Bedeutung zeichnet vor allen die Wissenschaftslehre aus; die Anhänger der übrigen philosophischen Systeme können ihr System nur denken, die der Wissenschaftslehre können und sollen es glauben.

Damit schliesst eigentlich die Einleitung ab, es folgt aber noch eine wichtige Clausel, eine Nacherinnerung an den Leser,

sich vor der Verwechslung des Ich als intellektueller Anschauung von dem die Wissenschaftslehre ausgeht mit dem Ich als Idee, mit welchem sie abschliesst zu hüten. In dieser ersten Form existirt es nur für den Philosophen, es ist ein Vernunftswesen, welches nur vernünftig und nichts als vernünftig ist, die Form der Ichheit: wogegen das letztere als Idee für das Ich selbst da ist und als Idee des natürlichen als vollkommen gedachten Menschen aufgestellt wird; in ihm ist nicht nur die Form, sondern die ganze Materie der Ichheit gedacht.

Ich bin auf diese Einleitung auch desshalb näher eingegangen, weil sie mir das fichtesche Denken auf seinem Höhepunkt zu repräsentiren scheint. In der sich beständig verändernden Gestalt des fichteschen Systems — wenn anders man so inhaltlich verschiedene Darstellungen noch unter diesem einheitlichen Namen zusammen fassen kann — wird es schwer halten einen Standpunkt aufzufinden, der namentlich in Bezug auf die Formulirung des reinen Ich sich soweit einerseits von den Unfertigkeiten der ersten Darstellungen, die wir beleuchtet haben, andrerseits von den Ungeheuerlichkeiten einer schweifenden Phantasie, in welche man in den späteren Schriften Fichtes Geist immer tiefer und bedauerlicher sich verlieren sieht, fernhielte. Höchstens könnte noch der sonnenklare Bericht dieser Einleitung an die Seite gestellt werden, aber die ganz auffallende Zaghaftigkeit mit der in Abschnitten wie Bd. II. pag. 398 ff. das eigentlich constructive Element der fichteschen Lehre verleugnet wird, machen diese sonst sehr gehaltvolle Schrift ungeeignet um als voller Ausdruck fichteschen Denkens angesehen werden zu können. Jene weiteren Gestaltungen dann, in denen, wie in der Wissenschaftslehre von 1801 die theoretische Seite des reinen Ich sich zum absoluten Ich entwickelt und sich mit der praktischen, die zur Idendification mit dem Gottesbegriff geführt hat, vereinigt, verraten deutlich die Einwirkungen schelling'schen Denkens und es würde eine Vergleichung von zwei toto coelo verschiedenen Dingen sein, wenn man diese mit den Begriffen des kantischen Kriticismus in Verbindung setzen wollte. Sie können hier füglich unberücksichtigt bleiben, so interessant auch psychologisch ihre Entwicklung aus den früheren Formen des Systems ist; sie herein zu ziehen wäre gegen beide Philosophen ein Unrecht.

In der behandelten Einleitung sehen wir zunächst das reine Ich in seiner Bedeutung für die theoretische Philosophie kräftig

hervortreten. Es hat in Wahrheit die centrale Stellung eingenommen. Nicht nur das gesammte Wissen, auch die Existenz einer uns tangirenden Aussenwelt, ja unsere individuelle Existenz ist nur unter seiner Voraussetzung möglich, kann nur aus ihm abgeleitet werden. An die Stelle des Unternehmens, das die erste Darstellung zu beginnen schien, die ganze Manigfaltigkeit des Empirischen aus dem Selbstbewusstsein zu folgern und zu entwickeln, tritt die Darstellung eines nicht blos jetzt und hier sondern immer und in jedem Bewusstsein Tätigen auf dessen stetig wirkende Tätigkeit die Constanz der Erfahrung zurück zu führen ist. Damit sind die gewöhnlich gegen den fichteschen Idealismus vorgebrachten Argumente, die sich gegen den Individualismus richten (und die leider auch das sonst sehr tüchtige Buch Romundts wiederholt) hinfällig, sie treffen das System gar nicht. Auch Fichte kann nun ganz unabhängig von allen Betrachtungen physiologischer oder psychologischer Art beobachten, wie Erfahrung entsteht. Es kann ihn bei seinen Deduktionen gar nicht stören, wie der empirische Mensch zu den Vorstellungen von Zeit und Raum kommt und in der Tat macht er sich auch von diesem Gesichtspunkt ganz unabhängig; er untersucht ausschliesslich wie das reine Ich dazu kommt seine Grenze gegen das Nicht-ich durch die Setzung des Raumes abzustecken und zu bestimmen. Wir haben lediglich in unserer Erkenntniss denselben Prozess in umgekehrter Reihenfolge zu machen, den das reine Ich machen musste um uns in die Möglichkeit der Empfindung, der Erfahrung zu versetzen.

Wir sehen, dass wir bei Darstellung des reinen Ich vielfach mit denselben Ausdrücken und Gedanken operiren mussten, die sich bei der Einheit der Apperception als die treffenden auswiesen. Wir haben absichtlich die Form der Fichte'schen Lehre gewählt, die am engsten sich an den kantischen Kriticismus anschliesst und wir begreifen vollkommen die psychologische Berechtigung Fichtes sein reines Ich identisch zu setzen mit Kants Einheit der Apperception. Wir sehen sogar noch eine Aehnlichkeit die Fichte in Folge seiner Unkenntniss der ersten Auflage von Kants Kritik entgangen ist, die Gleichheit der Entwicklung beiden Termini. Zuerst nur von eingeschränkterer Geltung werden beide Termini mächtig weiter entwickelt, sie werden zu den Mittelpunkten ihrer Systeme, beide sind für die sie anwendenden Philosophen das Mittel, den Individualismus ihrer Systeme

zu überwinden, zu einem allgemeinen Prinzip vorzudringen, beide bilden den höchsten Abschluss ihrer Systeme. Wir können in der Tat eine Parallele ziehen zwischen dem was wir als objective Einheit der Apperception gefunden haben und dem fichteschen reinen Ich, und wir vermögen es auch zu erkennen, wie die Scheidung zwischen subjectiver und objectiver Einheit der Apperception, die in der ersten Auflage der Kritik nur angedeutet — in der zweiten sich vollzogen hatte — hier bei Fichte sich noch entschiedener darstellt. Das reine Ich ist seinem ganzen Wesen nach nichts mehr Individuelles, es ist mit der subjectiven Einheit der Apperception gar nicht zu vergleichen und aus ihr nicht abzuleiten; alle Aehnlichkeit — und wir haben gesehen wie bedeutend dieselbe ist — die es mit dem kantischen Terminus zeigt, stammt von der objectiven Seite des Begriffs her.

Aber kann man von dieser Parallelisirung vorschreiten zu einer Identification? Aus allem Gesagten kann meine Verneinung der Frage nicht zweifelhaft sein und die Gründe dafür mehr eine Zusammenstellung der schon vorher angeführten Argumente. Einleiten können wir diese Auseinandersetzung am besten mit Kants Worten [Kritik S. 661]:

„Ein Verstand in dem durch das Selbstbewusstsein zugleich „alles Manigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der „unsere kann nur denken und muss in den Sinnen die An„schauung suchen.“

Ganz das entgegengesetzte Problem haben eigentlich Kant und Fichte zu lösen. Während Kant von der Frage ausging, wie bei der tatsächlichen Inconstanz der menschlichen Empfindungen doch objectiv gültige Wissenschaft möglich sei, während er diese Frage in letzter Instanz durch Annahme der objectiven Einheit der Apperception löste, als der Form der Allgemeingültigkeit auf die wir unsere Erfahrungsurteile beziehen, ist Fichte ganz in der entgegengesetzten Lage. Bei ihm schafft das reine Ich nicht nur die Form sondern den Inhalt der Erfahrung, aus seiner Tätigkeit differenziren sich sowohl die einzelnen Subjecte des Erkennens, wie das Materiale der Empfindung; ihm kann nicht mehr die Gleichheit der Erfahrung ein Problem sein, sondern im Gegenteil die individuellen Verschiedenheiten derselben setzen seinem Prinzip eine unübersteigliche Schranke entgegen. Seine Frage lautet nicht mehr: „Wie sind synthetische Urteile a priori“ möglich, sondern: „Wie ist möglich, dass auch nicht synthetische Urteile

a priori vorkommen?“ Denn wenn Fichte sagt, dass das einzelne Individuum und der einzelne Erkenntnissakt das schlechthin Zufällige ist, so ist seine Bescheidenheit, wodurch er sich vorteilhaft von Hegel unterscheidet, wohl anzuerkennen aber sein Prinzip ist damit in einem Grade entlastet der unzulässig ist. Es ist für das schlechthin Zufällige im System kein Raum; es ist nicht abzusehen an welchem Punkte die dialektische Entwicklung der Erfahrung aus dem reinen Ich anhalten soll, es muss aus diesem Prozess von uns die ganze Erscheinungswelt mit allen Naturgesetzen bis ins Kleinste gefolgert werden können, oder das Prinzip leistet das nicht, was es uns zu leisten gezwungen ist. Dies ist der ins Auge fallende Unterschied beider Prinzipien: Die Einheit der Apperception, weil nur das Formale der Wissenschaft ins Auge fassend, wird durch jede neue wissenschaftliche Wahrheit, weil sie in eben dieser allgemeinen Form auftreten muss, als notwendige Bedingung für die Wissenschaft erwiesen, das reine Ich mit seinen weitergehenden Aspirationen, die sich auch auf den Stoff der Erfahrung beziehen, hat es zu ähnlicher Geltung nicht bringen können, auch hier hat, wie Riehl sagt, [ph. Krit. II., 5] ein „Ueberleben“ des besseren Begriffes statt gefunden.

In dieser Umbiegung des Begriffs der Einheit der Apperception zum reinen Ich liegt aber auch die vollständige Abkehr von der Lehre Kants überhaupt im Keim angelegt. Langsam aber stetig tritt in der fichteschen Philosophie Kant in den Hintergrund und an seine Stelle tritt Spinoza, nur mit dem Unterschied, dass dieser neue Spinozismus das Object durch das Subject vernichtet, während der grosse Metaphysiker den umgekehrten Weg einschlug. Dieses Zurückkehren auf eine Art der Speculation, die durch Kants Kritik eigentlich längst beseitigt war, diese Epoche zügellosesten Philosophirens welche unserm deutschen Denken in so reichem Maasse Hohn und Verachtung zugezogen hat, erfolgte mit notwendiger Consequenz aus der missverständlichen Fortbildung die Fichte Kant gegenüber anwenden zu müssen glaubte und wenn wir heute auf Kant zurückgehen wollen, so geschieht es, um diese Fehler unserer Vorgänger dem grossen Denker gegenüber gut zu machen, und weiser gemacht durch ihr Scheitern eine Philosophie nur zu kennen, soweit sie in regstem Verkehr mit den empirischen Wissenschaften steht, deren formale Bedingungen sie uns aufzeigen soll.